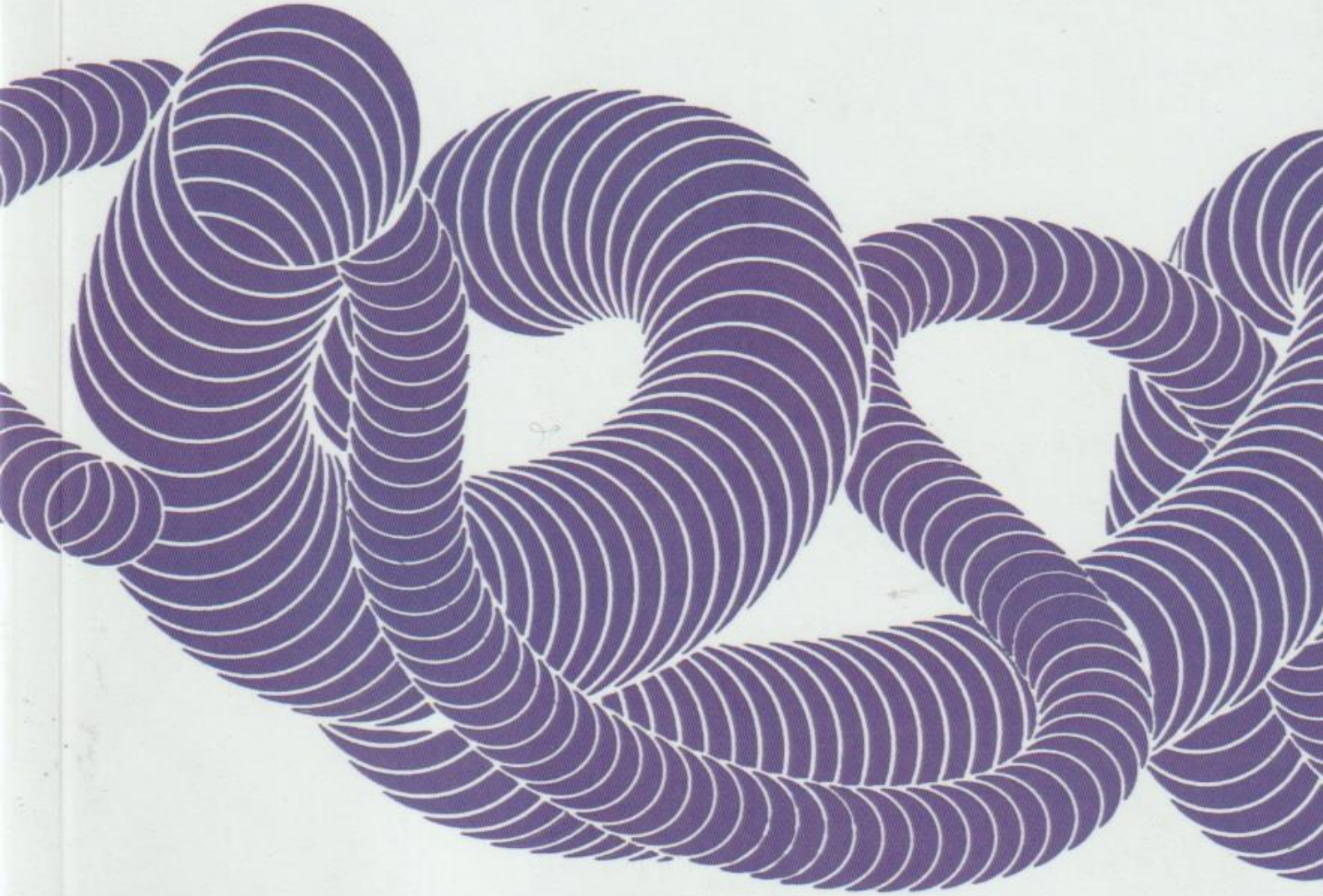
Andrea Zhok

CRÍTICA DE LA RAZÓN LIBERAL

Una filosofía de la historia en curso

Traducción de Juan Vivanco



EL VIEJO TOPO

ANDREA ZHOK

CRÍTICA DE LA RAZÓN LIBERAL

Una filosofía de la historia en curso

Traducción

Juan Vivanco

EL VIEJO TOPO

@ Andrea Zhok
Título original: *Critica della ragione liberale*
Meltemi Press, Milano
Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo
Topo ISBN: 978-84-10328-56-3
Depósito Legal: B: 5316-2025
Impreso en España

Sumario

Sección I
Genealogía del capitalismo y de la razón liberal 11

1. *Introducción: ¿apogeo o final de trayecto?* 11
2. *Nota metodológica de filosofía de la historia* 14
3. *Genealogías de la razón liberal* 17
   3.1. La genealogía del triunfo liberal en Fukuyama 17
   3.2. La genealogía del triunfo liberal en Foucault 20
4. *El «liberalismo real» y los orígenes del capitalismo* 23
5. *Genealogía de la individualidad* 29
   5.1 La mente alfabetizada 32
   5.2 La aceleración moderna 34
   5.3 La mente individual y sus límites 37
6. *Genealogía de la tecnociencia* 39
   6.1 Conceptos clave de la revolución científica 40
   6.2 El papel de la escritura numérica en los orígenes de la tecnociencia 43
7. *Genealogía del dinero y del mercado* 45
   7.1 Los precursores funcionales del dinero: el depósito de valor 46
   7.2 El medio de cambio 47
   7.3 La unidad de cuenta (o medida del valor) 48
   7.4 El nacimiento del dinero 49
   7.5 Orígenes del dinero y el mercado 52
8. *La gran convergencia* 56

Sección II
Nacimiento de la razón liberal 61

9. *Nacimiento de la razón liberal* 61
   9.1 Hobbes y el nacimiento de los «derechos naturales» 61
   9.2 La transformación de las ideas de «libertad» y «derecho» 65
      9.2.1 Sobre el derecho de naturaleza 65
      9.2.2 Sobre la idea de libertad 67

9.3 Locke y el derecho a la propiedad 69
9.4 Adam Smith y la sociabilidad involuntaria 75
10. *El núcleo de la razón liberal y los liberalismos* 80

Sección III
La consagración de la razón liberal en la economía neoclásica 85

11. *El nacimiento de la economía de mercado* 85
12. *El nacimiento de la «ciencia económica»* 89
13. *El intercambio originario y los axiomas del comportamiento* del consumidor 94
14. *Los principios de la competencia perfecta* 101
14.1 Sobre la maximización 104
14.2 Sobre la dependencia mutua de las decisiones 105
14.3 Las normativas del mercado perfecto 106
14.4 La constitución económica de los entes no económicos 109
15. *El imperialismo económico y la distopía liberal* 113

Sección IV
Para una historia del estado liberal 121

16. *De las ciudades-estado al estado nacional* 121
17. *Del estado-nación al estado imperialista* 124
18. *Del colapso del estado liberal al estado neoliberal* 127
19. *El neoliberalismo como destino y como incidente* 134

Sección V
Los «lugares naturales» de la razón liberal 145

20. *El medio como fin: movilidad y desarraigo* 149
21. *El precio como valor y el horizonte del nihilismo* 155
22. *La disgregación del individuo*
23. *La disgregación de las comunidades humanas* 166
23.1 La pérdida de unidad social 182
23.2 El empobrecimiento del tejido moral 184
23.3 La degradación de la función pública 189
24. *Nota sobre la degradación ambiental* 191
25. *Revisión y síntesis* 194
25.1 La «gran convergencia» 194
25.2 En el principio fue Hobbes 195
25.3 De opinión política a ciencia del capitalismo 196

25.4 El estado liberal, entre «clase» y «pueblo» 198
25.5 El estado neoliberal como función accesoria del mercado 200
25.6 Tres contradicciones materiales 202
25.7 Cuatro «destrucciones creativas»: del valor, del ser, de la identidad y del límite 209

Sección VI
Regímenes de la razón liberal 213

26. *Razón liberal y objetivismo naturalista* 215
26.1 La ascensión de la Técnica y la hipóstasis del medio 215
26.2 Naturalismo filosófico y estilemas analíticos 219
27. *Razón liberal y posmodernismo filosófico* 228
27.1 Preámbulo 228
27.2 El posmodernismo filosófico del 68 francés 230
27.3 Foucault 231
27.4 Deleuze 234
27.5 Lyotard 236
27.6 Derrida 237
27.7 Baudrillard 239
27.8 El posmodernismo como liberalismo inconsciente 241
27.9 Nietzsche, patrón del posmodernismo 245
28. *Razón liberal y derecho natural subjetivo* 247
28.1 El escaso fundamento de la razón liberal 247
28.2 Antecedentes históricos de los «derechos humanos» 250
28.3 La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) 252
28.4 La lógica engañosa de la apelación a los derechos humanos 257
28.5 El individualismo metodológico de los derechos humanos 261
28.6 La lógica «reivindicacionista» de los derechos humanos 262
28.7 La fácil manipulación de los derechos humanos 266
28.8 La era del albedrío disimulado 272
29. *Razón liberal y licuefacción social (del second-wawe feminism al posthumanismo)* 276
29.1 Los orígenes 276
29.2 Revolución industrial y primer feminismo 281
29.3 El feminismo de la «segunda ola» 282
29.3.1 Sobre el «patriarcado» 286

29.3.2 Sexo y género 290
29.4 Sobre las «políticas de la identidad» 299
29.5 Sobre lo «políticamente correcto» 304
29.5.1 La sacralización de la «víctima» 307
29.5.2 La guerra reivindicativa de todos contra todos 309
29.5.3 La politización de la verdad 312
29.5.4 Lo «políticamente correcto» como hegemonización ético-política 315
29.6 La razón liberal como «deshumanismo» 317
30. *Elogio fúnebre de la razón liberal* 332
30.1 Elogio del progreso liberal 332
30.2 Las dos globalizaciones 334
30.3 Lógica y estructura de la disgregación 335
30.4 Ideologías de la disgregación: la primera falsa oposición 338
30.5 La segunda falsa oposición 343
30.6 ¿Cómo salir del atolladero de la historia actual? 345
30.7 Marcha fúnebre 349

Bibliografía 353

Sección I

Genealogía del capitalismo y de la razón liberal

1. Introducción: ¿apogeo o final de trayecto?

Tratar de comprender las tendencias subyacentes de un proceso histórico en el que se está inmerso es una operación compleja, arriesgada, pero éticamente necesaria. El periodo histórico en el que se sitúan el escritor y su amable lector se reconoce generalmente como un periodo caracterizado por una perspectiva ideológica liberal y una dirección económica capitalista. Los últimos diez años del milenio pasado se han visto, en general, como los del triunfo del liberalismo y el capitalismo, primero en Occidente y luego en la senda de la expansión planetaria. Hoy, a casi tres décadas de distancia, ese apogeo podría parecer un final de trayecto, un punto terminal que muestra puntos de fractura y crisis frecuentes, y en el que la propia (reciente) supremacía del modelo liberalcapitalista occidental está en entredicho. Para nosotros es imposible determinar si estos vientos de crisis anuncian un giro histórico y, en caso afirmativo, de qué naturaleza; la exhibición de facultades proféticas no está entre las ambiciones del que escribe. Pero lo que se puede e incluso se debe intentar es una comprensión de las fallas que aparecen en el modelo liberalcapitalista contemporáneo, partiendo de una identificación de su *esencia histórica*.

En el uso de términos como «liberal» o «capitalista», la mayor dificultad radica en su ubicuidad sustancial. En Occidente, por lo menos, es difícil encontrar instancias ético-políticas que no se proclamen de alguna forma «liberales», y ordenamientos socioeconómicos que no se proclamen de alguna forma «capitalistas».

Si son términos difíciles de manejar es justamente por la frecuencia con que los encontramos tanto en boca de sus defensores como de sus detractores: lo mismo que el aire que respiramos, nos cuesta identificarlos debido a su omnipresencia. Pocos podrían negar que la actual historia occidental (y en segunda instancia la historia global) es tributaria de procesos que arrancan de la imposición de una visión liberal, y pocos podrían negar que las últimas décadas se enmarcan en procesos «neoliberales». Aquí la principal dificultad no es convencer de la plausibilidad de estas ideas, sino de sustanciarlas con un contenido claro que no suene gastado, rancio o retórico.

Como trataremos de mostrar, la vaguedad semántica de estas expresiones, y en particular de la palabra «liberal», es uno de los mayores obstáculos para llevar adelante una discusión que no sea superflua o cansinamente elogiosa («todos somos liberales, complementémonos»). La intención de este trabajo es, ante todo, desplazar la discusión sobre el liberalismo del plano tradicional de la historia de las doctrinas políticas al de la *filosofía de la historia*. Lo que pretendemos examinar es el *sentido del movimiento histórico* asociado a la aparición y la propagación de las ideas liberales; nos interesa poco, en cambio, la enumeración exhaustiva de todas las elaboraciones que de uno u otro modo pueden llamarse «liberales». La amplitud, vaguedad y variedad de las tesis atribuibles a una aspiración liberal tiende a ocultar el núcleo histórico del «liberalismo real» que fue la célula generativa y el impulsor de las mayores transformaciones en los últimos tres siglos, para bien o para mal. Nuestro interés se centra en identificar este núcleo de eficacia histórica, que no incluye todo lo que de un modo u otro se ha identificado con etiqueta «liberal». Existe una línea de desarrollo central que se ha traducido poco a poco en instituciones, comportamientos, prácticas sociales, costumbres o sistemas económicos, expresando cada vez más claramente su carácter subyacente: esta línea fundamental la identificaremos con la expresión «razón liberal».

En las páginas siguientes, después de la premisa metodológica, intentaremos trazar una genealogía de las motivaciones de larga

data que desembocaron en el nacimiento de la visión liberal (caps. 3-8). En la segunda sección (caps. 9-10) identificaremos el núcleo teórico de lo que llamaremos «razón liberal» y que en principio se superpone al llamado «liberalismo clásico». En la tercera sección (caps. 11-15) examinaremos el pasaje histórico que supone la inserción del liberalismo clásico en el nuevo modelo económico «neoclásico», dotando de mayor eficacia a los argumentos de la razón liberal, con pretensiones de «científica». En la cuarta sección (caps. 16-19) trataremos de aclarar la relación histórica compleja entre la transformación del estado moderno, la soberanía democrática y la maduración de la razón liberal. Esta relación requiere un análisis aparte, porque la confusión entre las relaciones entre estado y mercado por un lado, y democracia y «sociedad civil» (la *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel) por otro ha dado lugar a muchos malentendidos contemporáneos.

Las dos últimas secciones abarcan más de la mitad del texto y se dedican a un análisis de las expresiones de la razón liberal en la *contemporaneidad*. La quinta sección (caps. 20-25) examina algunos mecanismos estructurales a la luz de la razón liberal; se trata de medidas socioeconómicas que producen sistemáticamente procesos degenerativos en el plano ético, axiológico, psicológico, social, político y ambiental. En esta sección se revelan los motivos de fondo de gran parte de las tendencias disgregadoras del mundo contemporáneo, de las crisis de identidad personal a las de las identidades colectivas, de la degradación de la política como función pública a la de los equilibrios ecológicos. La sexta sección (caps. 26-30) se dedica de manera analítica a examinar las modalidades ideológicas, a menudo inconscientes, con que se expresa la hegemonía de la razón liberal en el mundo contemporáneo. Esta es probablemente la sección destinada a provocar más controversia, ya que el carácter hegemónico de la razón liberal, por un lado, ha «santificado» algunas instancias situándolas virtualmente fuera de toda discusión, y por otro ha creado potentes mecanismos en su defensa. Se someterán a crítica los estilemas del naturalismo científico y los del posmodernismo filosófico, el marco justificativo del «discurso sobre

los derechos humanos» y el del *second-wave feminism*, el moralismo «políticamente correcto» y el inmoralismo posthumanista.

Para entender las argumentaciones de este trabajo hay que tener clara su intención sistemática, unitaria —que además se asienta en un trasfondo de análisis particulares desarrollados en trabajos anteriores—.[1] Considerar tal o cual crítica particular como extemporánea y extrapolable de su contexto argumentativo crea condiciones para un malentendido. Para que la lectura también le resulte útil a quien pretenda confutarla, conviene abordar estas páginas teniendo claro el sentido global del análisis. Como se señalará en más de una ocasión, no se trata de hacer una crítica demoledora y tajante de unas tendencias culturales que han tenido y siguen teniendo una aceptación amplia, sino de mostrar que estas tendencias (de formas y en medidas muy distintas) están habitadas inconscientemente por instancias de la razón liberal, instancias que han ido apropiándose de objetivos compartidos, pero confiriéndoles una forma peculiar y muy problemática. Como sucede siempre que se intenta afrontar de un modo crítico una hegemonía cultural consolidada, hay que tener en cuenta que se puede provocar cierto grado de irritación. Pero es un riesgo que corre cualquier reflexión que no se limite a ser inocua o redundante.

2. Nota metodológica de filosofía de la historia

La historia nunca es, ni puede ser, un repaso de todo lo sucedido. Siempre es una selección, no arbitraria pero muy restrictiva, de lo que a nuestro juicio ha acaecido objetivamente, leído en clave de lo que *hoy* es relevante para nosotros. Esta «impureza» fundamental de la historia con respecto a los valores e intereses es también lo que la convierte en fuente de inspiración y guía para la acción futura.

1. Me disculpo de antemano por las frecuentes remisiones a mis textos anteriores, en los que se han elaborado las premisas ontológicas, epistemológicas y axiológicas de la presente obra, que, si bien es inteligible sin estas referencias, solo con ellas adquiere plena validez.

La historia que ahora nos interesa contar es una historia especial, una historia que nos permita orientarnos en la selva de dilemas políticos y éticos de nuestro tiempo. No pretendemos ser exhaustivos, ni exactos, ni dejar nada por sentado. Lo que queremos proponer es solo un marco narrativo general, con base empírica, capaz de identificar una línea profunda de desarrollo en la historia occidental, una línea capaz de iluminar nuestra posición en la historia contemporánea.

Para entender el sentido de una «historia filosófica» como la que vamos a exponer es útil establecer un paralelo con el modo en que se estructuran los actos y los acontecimientos en las historias personales. En la Historia como historia universal (*Weltgeschichte*), lo mismo que en nuestras historias personales como narraciones existenciales, son esenciales dos componentes: la *motivación* y la *determinación*.

La esfera de la *motivación* es la de las necesidades, las voluntades y las exigencias que mueven a los hombres. No es una esfera «teleológica», en el sentido de orientada a una condición final (en todo caso no lo sabemos). Pero es una dimensión *télica*, es decir, dirigida a finalidades futuras que encarnan valores presentes, finalidades de cuyos detalles nos damos cuenta sobre la marcha.

La esfera de la *determinación*, en cambio, es la definida por las condiciones previas a toda acción motivada. Condiciones previas limitantes de naturaleza ambiental y material (clima, recursos disponibles, infraestructuras, etc.) y de naturaleza social (usos, costumbres, hábitos colectivos, ideologías, religiones, etc.).

Cada acción histórica, por consiguiente, expresa finalidad, dirigiéndose a condiciones que el agente considera relevantes, y lo hace presuponiendo determinaciones pasadas; y al realizarse plantea a su vez determinaciones a partir de las cuales se desplegarán las acciones posteriores. En la historia, las determinaciones nunca son *causas necesitantes* (determinación *no* es determinismo), pero circunscriben espacios de mayor o menor posibilidad (hasta el caso límite de la imposibilidad). Esto significa que, en el desarrollo de los acontecimientos, tanto en una historia personal como en la His-

toria universal, *libertad* y *necesidad* conviven en una forma específica. Cada agente tiene ante sí una *pluralidad* de opciones, pero nunca una *infinidad arbitraria* de opciones, porque las determinaciones previas ponen límites al espacio de posibilidades reales. Al mismo tiempo, cada realización (el resultado de una acción) produce una variación, relevante o despreciable, en los espacios de posibilidad disponibles para las acciones posteriores. Esto significa que ciertas acciones, ciertos objetivos y modos de vida, en ciertos momentos históricos, son realmente *imposibles*, porque las determinaciones pasadas no han abierto su espacio (y este es el sentido de la necesidad). Pero también significa que la concatenación de las acciones en el tiempo puede abrir espacios de posibilidad hoy inalcanzables, y esta es la esencia de la libertad histórica.

En la historia humana, además de las condiciones ambientales, el factor crucial en la definición de los espacios de posibilidad de la acción son los *hábitos colectivos*, que incluyen todo lo que llamamos «cultura»; este ámbito variado abarca tanto las prácticas sociales que funcionan «automáticamente», sin conciencia histórica (las «competencias profesionales», la «buena educación», etc.) como las que se nutren de dicha conciencia (teorías, ideologías, visiones del mundo).

Todo el análisis que sigue será un intento de reconstrucción histórica de esta trama de motivaciones y determinaciones que nos ha llevado al inquietante espacio de posibilidades que nos brinda el mundo contemporáneo. En este proceso nunca se tratará de descubrir un «destino marcado», porque la historia no es el lugar del destino, y tampoco se tratará de señalar «culpables», como si los resultados históricos problemáticos se pudieran adscribir simplemente a elecciones personales arbitrarias (y tal vez «malvadas»). En los procesos históricos conviven constantemente la libertad y la determinación.

3. Genealogías de la razón liberal

El casi medio siglo que nos separa de principios de los años setenta del siglo pasado se ha presentado como triunfo, realización, culminación o apogeo de la cultura liberal (o por lo menos de su núcleo calificador). En esta primera sección del texto trataremos de hacer una reconstrucción del desarrollo histórico que lleva a esta victoria. Para orientarnos en esta tarea yuxtapondremos brevemente dos perspectivas, muy conocidas y muy distintas, que tratan de identificar los orígenes y las tendencias principales del modelo liberal y su plasmación capitalista.

3.1 La genealogía del triunfo liberal en Fukuyama

En 1992, casi como un sello filosófico de la caída del Muro de Berlín (1989), se publicaba un libro de Francis Fukuyama titulado *The End of History and the Last Man.*[2] En este exitoso volumen, el politólogo estadounidense trataba de trazar un panorama de filosofía de la historia de sabor hegeliano en el que la democracia liberal occidental y el sistema capitalista aparecían como culminación, punto final y remate de la historia occidental, vista a su vez como avanzada y representante de toda la historia humana. Según el autor, el progreso científico, el progreso de las libertades humanas en la forma de la democracia liberal y el progreso económico se habían unido de la mejor manera posible, y a partir de entonces ya no era concebible su superación, sino tan solo posibles mejoras o retrocesos.

El texto de Fukuyama concitó muchas críticas tanto por cierta superficialidad en los análisis históricos como por la precipitación de varios juicios histórico-filosóficos. Pero, a pesar de estos defectos, la audacia algo temeraria de la síntesis de Fukuyama también tiene méritos que no conviene infravalorar.

Lo que impresiona al lector de este texto es el aplomo (por no decir la presunción) con que se lleva a cabo la reconstrucción his-

2. F. Fukuyama, *The end of history and the last man,* The Free Press, Nueva York 1992.

tórica, de modo que el desarrollo histórico se lee como un todo que converge en un presente óptimo. A ello contribuye la percepción, en el momento en que escribe el autor, del triunfo final del «modelo capitalista» tras la caída del imperio soviético. Sobre esta base Fukuyama promueve su visión del desarrollo de la sociedad occidental y de la historia universal como culminación del proyecto demócrata liberal moderno. Rastrea dos fuentes distintas de este proceso. Por un lado el desarrollo tecnológico y científico, que madura con la imposición de los cánones de la ciencia moderna en el siglo XVII y él identifica como raíz del modo de producción capitalista. El capitalismo sería, en sustancia, la forma de organización productiva más eficiente desde el punto de vista científico, que mediante la racionalización de los procesos productivos, la organización científica de la división del trabajo y la aplicación de la tecnología, produce un sistema capaz de satisfacer lo mejor posible las necesidades y los deseos de la mayoría.[3]

No obstante, este desarrollo —eminentemente tecnocrático— del capitalismo no conlleva en sí mismo las características de las democracias liberales modernas. Lo que falta es una matriz democrática específica, porque para la eficiencia económica del sistema de producción no es indispensable una base democrática. Por eso Fukuyama, retomando las reflexiones de Hegel, identifica un segundo aspecto de larga data en la evolución occidental moderna: la «lucha por el reconocimiento».[4]

El éxito moderno del modelo democrático liberal se debería, por lo tanto, a la confluencia de dos instancias de distinto origen: por un lado la búsqueda de *eficiencia* en la satisfacción de las necesidades, garantizada por la ciencia y la tecnología modernas, y por otro la búsqueda de *reconocimiento mutuo* entre individuos, satisfecho por instituciones democráticas.

En este marco surgen muchas preguntas a las que Fukuyama no da respuesta. Podríamos preguntarnos si la «lucha por el reco-

3. *Ibid.*, pp. 74-78.
4. *Ibid.*, pp. 134-135.

nocimiento» debe tener necesariamente resultados de tipo igualitario, dado que la exigencia de reconocimiento es antro po lógicamente ubicua, mientras que la democracia, durante casi toda la historia humana, ha sido una forma institucional desconocida. O podríamos preguntarnos si la «eficiencia» atribuida al sistema capitalista lo es comparada con qué, y en relación con qué fines, dadas las crisis económicas recurrentes, las desigualdades persistentes, el desempleo y el trabajo informal estructurales, etc. Pero aquí no vamos a dar respuesta a estas preguntas. Solo nos interesa tomar la síntesis —tan ambiciosa como problemática— de Fukuyama como una primera base de comparación para poner orden en la cuestión del origen y el predominio histórico de la forma socioeconómica liberal.

Los argumentos que adelanta Fukuyama en el libro no son originales, forman parte de una vulgata sobre la esencia histórica del liberalismo, político y económico, que aparece de un modo asistemático en muchos autores y muchísimos balances del siglo XX. La idea de un progreso que unifique la ciencia, la política y la economía en una armonía victoriosa dista mucho de ser una propuesta teórica inédita; pero el mayor mérito de Fukuyama radica en lo que también es su mayor defecto, el esquematismo algo ingenuo con que coloca todas las piezas del rompecabezas para que desemboquen en el Occidente liberal contemporáneo como el «mejor de los mundos posibles»,[5] ampliable a todo el globo. La identificación de dos líneas de motivación tan claras (búsqueda de eficiencia y búsqueda de reconocimiento interpersonal) y de dos sistemas institucionales capaces de darles satisfacción (tecnocracia capitalista e instituciones democráticas) presenta un marco de interpretación esquemático, pero sugerente.

En los mismos años en que Fukuyama presentaba el liberalismo estadounidense como culminación insuperable de la historia daban sus primeros pasos las protestas contra la globalización. Han pasado treinta años y, a medida que se desvanecían las vagas protestas an-

5. *Ibid.*, p. 46.

tiglobalización, en muchos países occidentales se impusieron demandas mucho más estructuradas de corte «populista». La desaparición del adversario histórico, que era el comunismo como perspectiva políticamente realizada, aceleró el proceso de crítica que llevaba tiempo madurando en las democracias liberales, y hoy nos hallamos ante una crisis aparentemente profunda del modelo liberal.

Pero, a pesar de la crisis, el modelo liberal parece haber adquirido una dimensión tan hegemónica que no permite imaginar siquiera una superación, y en esto la ingenua apología de Fukuyama sigue siendo una piedra de toque importante.

3.2. La genealogía del triunfo liberal en Foucault

El famoso curso en el Collège de France de Michel Foucault sobre *La naissance de la biopolitique*[6] presenta una perspectiva genealógica alternativa a la de Fukuyama, centrada en Estados Unidos. Este curso, oficialmente destinado a explicar el concepto de «biopolítica», tiene como asunto principal el nacimiento y desarrollo histórico del «pensamiento liberal», es decir, del pensamiento que por entonces, a finales de los años setenta, estaba imponiéndose de nuevo como instancia teórica y política dominante.

Foucault identifica dos líneas ascendentes principales que definen el origen del liberalismo: por un lado, *la evolución del derecho político y los derechos del individuo*, y por otro *el surgimiento de una nueva racionalidad de corte utilitarista y científico*, que confluye en la ciencia económica moderna.

Sin embargo, para Foucault estas dos líneas no tienen la misma dignidad, y pese a que se entrelazan constantemente, la segunda, relacionada con la evolución del pensamiento *económico*, es la que tiene clara prioridad.[7]

Según Foucault, el liberalismo es, esencialmente, un principio de *limitación del gobierno*, un arte del gobierno que limita la sobe-

6. M. Foucault, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978-79*. Palgrave-MacMillan, Nueva York, 2008.
7. *Ibid.*, p. 43.

ranía estatal.[8] Pero lo que confiere el carácter propiamente liberal a esta limitación es que *no* se remite a los conceptos de justicia o verdades trascendentes, ni a ideas de legitimidad o justicia divina, sino a un principio de eficiencia inmanente a la práctica del gobierno, el principio del mercado.[9]

En el planteamiento de Foucault, el liberalismo surge como «régimen de verdades», es decir, como una ruptura histórica que revela todo un sistema de nuevas posibilidades de argumentar, un sistema de prácticas que dan origen y hacen que sea verificable algo que antes no existía.[10] Un elemento que caracteriza el pensamiento de Foucault es que concibe la aparición de esos «regímenes de verdad» como «hiatos irracionales», fracturas en las que es inútil buscar una lógica general (y por lo tanto analizarlos con arreglo a «motivaciones humanas» y «determinaciones históricas» generales).

El origen del liberalismo, según Foucault, debe situarse sustancialmente entre la publicación del *Tableau économique* de Quesnay (1758) y la de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith (1776). En el centro del liberalismo clásico están las características que conducen ante todo a la tutela de los derechos indispensables para el funcionamiento del librecambio comercial, a partir del derecho a la propiedad. Las «libertades personales», a menudo invocadas como matriz del liberalismo, serían, según Foucault, una suerte de subproducto del proceso productivo: para ser eficiente, el sistema económico «consume» algunas libertades como la de comercio, la de iniciativa, así como la de palabra, y por eso también se encarga de producirlas.[11]

El llamado «liberalismo clásico» (Locke, Adam Smith) es lo que Foucault identifica como núcleo central del pensamiento liberal en su conjunto. Después de la Segunda Guerra mundial los principios del liberalismo clásico se superaron en las formas del ordo libera-

8. *Ibid.*, p. 20.
9. *Ibid.*, pp. 10-11.
10. *Ibid.*, pp. 18-19.
11. *Ibid.*, p. 63.

lismo y el neoliberalismo, modificándose.[12]

En el neoliberalismo, el privilegio de las virtudes del librecambio, típico del liberalismo clásico, es suplantado por el privilegio otorgado al ideal de la competencia perfecta.[13]

El análisis del neoliberalismo y su formación por confluencia de dos tradiciones económico-políticas (la del ordoliberalismo alemán y la de la Escuela de Chicago) ocupa una parte consistente de la discusión foucaultiana, que desemboca en el tema propiamente dicho de la «biopolítica». De entrada, por *biopolítica* Foucault entiende una tendencia a la racionalización de las prácticas de gobierno mediante la aplicación sistemática de las categorías de la eficiencia económica.[14]

Pero esta racionalización se aplica a todos los sistemas sociales y humanos, y no se limita a una «vigilancia exterior».

Por eso Foucault se detiene extensamente en la idea de *capital humano*: en el sistema económico el hombre ya no aparece como un agente, sino como un factor de producción que debe optimizarse, un capital que hay que cuidar para que fructifique.[15] El *homo oeconomicus* es un maximizador racional que, en la perspectiva ordoliberal, se considera «empresario de sí mismo».[16]

La biopolítica, por lo tanto, es la política económica que se apropia de la vida humana y de sus expresiones, concibiéndolas como aspectos subordinados a su propio funcionamiento.

En conclusión: según Foucault el liberalismo nunca ha podido ser una teoría coherente y unitaria, al haber nacido empíricamente como práctica gubernamental y, específicamente, como una práctica crítica con la tradición de la soberanía estatal, enfocada ante todo a limitar su poder, para acabar poniendo en cuestión la necesidad misma del estado.[17]

12. *Ibid.*, p. 120.
13. *Ibid.*, p. 118.
14. *Ibid.*, p. 317.
15. *Ibid.*, pp. 228-230.
16. *Ibid.*, p. 225.
17. *Ibid.*, p. 319.

4. El «liberalismo real» y los orígenes del capitalismo

Los dos autores que hemos mencionado brevemente esbozan dos posibles maneras de identificar la «esencia» del liberalismo. En ambos casos no se parte de definiciones o principios, sino del despliegue de fuerzas históricas, con hincapié en los acontecimientos que preludian la hegemonía neoliberal de las últimas décadas. Ambos reconocen en el liberalismo la confluencia de al menos dos líneas de desarrollo, una ligada a la esfera de los derechos individuales y las libertades personales, la otra a la evolución de los mecanismos económicos capitalistas. El nexo entre estas dos instancias se presenta como algo más bien accidental, aunque en Foucault es una accidentalidad mitigada por la subordinación sustancial de la primera esfera a la segunda. Mientras Fukuyama intenta hacer una lectura a largo plazo mencionando motivaciones antropológicas fundamentales, el enfoque de Foucault hace hincapié en la idea de la aparición, imposible de racionalizar, de un nuevo «régimen de verdades», de prácticas sociales nuevas e irreducibles a las prácticas anteriores.

Partiendo de esta introducción podemos ir haciendo un intento de fijar algunas ideas básicas que nos permitan profundizar en el asunto.

Como es sabido, el término «liberalismo» es ambiguo, confuso y vago. El liberalismo, a diferencia de otras visiones influyentes del mundo, como el cristianismo, el budismo o el marxismo, no tuvo un progenitor reconocido que definiese su perímetro ortodoxo. La palabra aparece a principios del siglo XIX para reunir *a posteriori* en una «tradición» común autores y posiciones que antes no eran conscientes de ser «liberales». A causa de esta vaguedad semántica se pueden considerar representantes legítimos del pensamiento liberal tanto Friedrich von Hayek como John Maynard Keynes, John Rawls y Robert Nizick, Espinoza y Hume, Herbert Spencer y John Stuart Mill, Jeremy Bentham y Bernard Bosanquet, Ludwig von Mises y Benedetto Croce, etc. Quienes conocen la vastedad del terreno abarcado por estos autores comprenden inmediata-

mente lo difícil que resulta *excluir* algo de una acepción cualquiera del «pensamiento liberal». El liberalismo como «unidad de pensamiento» es un vastísimo conjunto con «parecidos de familia» internos, a menudo casi imperceptibles. En líneas generales, cualquier tesis que no defienda una visión estereotipada del *Ancien Régime* (transmisión hereditaria y consuetudinaria de poder absoluto) puede cobijarse bajo el paraguas liberal, en tal o cual aspecto, por tal o cual autor. En este sentido, una definición filológicamente precisa del «liberalismo» sería una empresa desesperada, en realidad inútil, pues acaba siendo casi sinónimo de «pensamiento moderno» (con la excepción de los autores que se declaran expresamente antiliberales).

Para identificar el sentido de la «razón liberal» tratando de ser lo más coherentes posible con la historia del concepto es preciso retroceder, a partir de sus resultados, y reconstruir su genealogía. En efecto, tal es el procedimiento tanto de Fukuyama como de Foucault: partiendo del hecho de que la época contemporánea occidental se ha considerado una imposición progresiva de una visión liberal, podemos tratar de aislar algunos rasgos fundamentales y luego remontarnos a su génesis. Si lo que tenemos enfrente es el «liberalismo real» (frente a los distintos «liberalismos» anhelados), podemos empezar a decir, siguiendo a los autores citados, que tiene al menos dos rasgos esenciales: 1) un claro individualismo normativo y axiológico; y 2) una visión de las relaciones sociales estructurada en torno a la idea del intercambio económico. Estos son elementos básicos en los que coinciden nuestros dos autores, aunque difieran en muchas otras cosas.

En lo referente al punto 1, el individualismo en cuestión se expresa suponiendo la existencia de *derechos subjetivos*, inherentes a cada individuo por el mero hecho de existir, al margen de las circunstancias históricas y sociales de su vida (derechos humanos, derechos naturales). En paralelo, emerge la centralidad de la idea de *libertad personal como exención*, como no interferencia de coacciones jerárquicas o condicionamientos sociales. Estas ideas, como veremos, parten de la base de que no existen valores objetivos a los

que someterse, y de que en última instancia el lugar de los juicios de valor es el ámbito inapelable del fuero interno.

En cuanto al punto 2, la principal relación social que se teoriza como aportación original es la del *intercambio autointeresado*, aplicado en la institución crucial del «mercado». La nueva perspectiva de la razón liberal consiste en presentar las relaciones sociales preferentemente en forma de interacción entre individuos separados con sus propias agendas privadas, que tratan de llevar adelante dichas agendas en la relación de intercambio *económico*.

No cabe duda de que, históricamente, todo lo que llamamos «pensamiento liberal» se desarrolló en estrecha conexión con el desarrollo de los «sistemas de mercado» y de lo que hemos aprendido a llamar «capitalismo». El capitalismo, como sistema de producción dirigido a la reproducción y al incremento del capital, se afianza en paralelo con la ascensión de la «razón liberal», y estos dos elementos tienden a desarrollarse paralelamente también en realidades donde entran como importaciones desde Occidente (por ejemplo, Japón después de la Segunda Guerra Mundial).

Por lo tanto la actual imposición de la razón liberal no puede separarse de la imposición del capitalismo como sistema de producción, al que debemos mirar para definir una genealogía de la razón liberal.

El tema del nacimiento del capitalismo y de su desarrollo se entrelaza con la narración del predominio adquirido en los últimos siglos por el mundo occidental frente a otras civilizaciones no menos antiguas y fecundas. Aunque hoy esta posición dominante está muy cuestionada, un examen del recorrido que llevó a la victoria inicial del modelo capitalista en Europa sigue siendo fundamental para entender su naturaleza.

Cuando se habla de «orígenes del capitalismo» la tendencia más frecuente es buscar analogías y afinidades entre las dinámicas que hoy conocemos como capitalistas y otras dinámicas remotas, tal vez exóticas. De modo que podemos remontarnos a los albores de las «capitalizaciones monetarias» en el uso de la moneda escritural mesopotámica, o a la primera forma de «mercado internacional» en el

Egeo dominado por la dracma ateniense del siglo V a.C., o incluso buscar los cimientos del capitalismo financiero en los bancos italianos del Renacimiento o los del capitalismo comercial en el éxito mercantil holandés del siglo XVII. Todos estos procesos, y otros, pueden considerarse precursores del capitalismo moderno, pero difícilmente valen como ejemplos suyos. La divergencia específica de desarrollo, con aceleración del crecimiento económico y demográfico, que reconocemos como capitalismo occidental, cobra forma con la Revolución industrial inglesa. Antes de la segunda mitad del siglo XVIII no hay registros de aumentos significativos de productividad, y hasta principios del siglo XIX no se advierte una divergencia económica respecto a países como China.[18] De modo que cuando hablamos de «orígenes del capitalismo» lo que debemos evaluar es el conjunto de condiciones peculiares que se dan sobre todo en la Inglaterra del siglo XVIII. Si nos tomamos en serio este criterio enseguida nos damos cuenta de que las explicaciones «monocausales» del nacimiento del capitalismo son completamente inverosímiles.

Por ejemplo, la idea de que en el origen hay simplemente una acumulación originaria de capital es insuficiente. A lo largo de la historia anterior se han producido acumulaciones importantes de capital, como ocurrió en las ciudades renacentistas italianas. Tampoco es adecuada la idea de que en su origen estaba la *simple eliminación de las barreras feudales* con la generalización de un sistema de intercambios libres entre agentes económicos. Tanto en la Italia renacentista como en la Holanda del siglo XVIII había sistemas de este tipo que ya no estaban subordinados al viejo control feudal, pero en ambos casos faltaron aspectos cruciales del capitalismo.

No podemos hacer aquí un examen analítico de las discusiones en torno al «nacimiento del capitalismo». Centrándonos en los aspectos que caracterizan la Revolución industrial, confirmados por su difusión posterior en Europa y Estados Unidos, nos limitaremos

18. H. Heller, *The Birth of Capitalism. A Twenty-First-Century Perspective*, Pluto Press, Londres, 2011, p. 10.

a extraer cuatro factores esenciales que, por acuerdo general, convergen en el nacimiento de este sistema económico-social:

1) Empíricamente, en los orígenes europeos del «capitalismo» vemos ante todo una *legitimación peculiar de los actos individuales* sustraídos del marco de las ataduras feudales. Este rasgo expresa una tendencia de larga data, específica de la cultura europea y visible también en la antigüedad grecorromana. La salida de la Edad Media implica un resurgimiento de esta dimensión humanista e individual, que había retrocedido tras la caída del Imperio Romano de Occidente. En el plano teórico esta tendencia hallará un marco justificativo en autores que hoy se consideran fundadores del pensamiento liberal, en especial iusnaturalistas como Hobbes y Locke, y en el fundador de la economía moderna Adam Smith. La nueva legitimación de la iniciativa individual se insertará de un modo crucial en el nuevo sistema de mercado con la libertad individual de emprender, intercambiar, acumular e invertir. Esta nueva dimensión de intercambios entre individuos interesados en su ganancia fomenta un proceso de dinamización productiva, cuya forma clásica queda reflejada en las páginas de Adam Smith.

2) Estrechamente relacionado con el primer rasgo, pero históricamente independiente de él, es el funcionamiento de una *práctica monetaria eficiente* capaz de apoyar los intercambios individuales de forma sistemática. Si no hay dinero o, simplemente, si no hay formas monetarias eficientes, no puede haber capitalismo. Por motivos que veremos, la evolución de la individualidad occidental y la de la práctica monetaria a menudo fueron paralelas, aunque son dos desarrollos independientes, de hecho y de derecho. La unión de estos dos aspectos se ha considerado —a la luz de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith— una clave de lectura fundamental de los orígenes del capitalismo. Esta unión configura una superposición sustancial de libertad personal y libertad económica que tuvo una importancia enorme para la interpretación que hacía el capitalismo de sí mismo.

3) Un tercer rasgo que se debe mencionar es la *revolución tecnocientífica*, madurada con independencia del desarrollo económico

y que se adelantó cerca de un siglo a la Revolución industrial. El capitalismo moderno, ese sistema que se impondrá, también de forma colonial e imperialista, en gran parte del mundo conocido, guarda una relación estrecha con el aumento de la productividad per cápita derivada de la introducción de máquinas, así como con la nueva racionalización científica del proceso de trabajo, culminada en el taylorismo. Este aspecto es también el punto de divergencia decisivo entre el «protocapitalismo» comercial de los Países Bajos del siglo XVII y el capitalismo triunfante de la Inglaterra del XVIII.

4) Por último, en la raíz del capitalismo liberal moderno también está la existencia de un *capital social e institucional consolidado*, es decir, de un *estado* capaz de hacer respetar las leyes y los contratos en el interior y de defender su comercio en el exterior. Ni la riqueza de las ciudades italianas del Renacimiento ni la de las ciudades hanseáticas desembocaron en un sistema plenamente capitalista, pues en ambos casos se mantuvieron en una dimensión de mero enriquecimiento comercial. La incapacidad de las ciudades italianas para crear un estado dejó la riqueza comercial de los banqueros italianos a merced de potencias con instituciones más maduras. Tanto Italia como Alemania tuvieron que esperar a los procesos decimonónicos de reunificación nacional para emprender la plena industrialización de su economía. El estado, además de ser indispensable para la consolidación de un vasto mercado interior, lo fue en la defensa de los intereses nacionales en el exterior. El poderío naval inglés era una realidad antes de la Revolución industrial, y después desempeñó un papel crucial en la extensión del poderío económico británico, conquistando recursos y mercados a punta de bayoneta, con arreglo a un modelo de intensa colaboración entre la Corona y la empresa privada (piénsese en la Compañía de las Indias Orientales).

La convergencia de estos cuatro momentos —cada uno de ellos capaz de incrementar las fuerzas sociales y productivas— es lo que caracteriza el desarrollo socioeconómico propio del mundo occidental de los dos últimos siglos, que en la segunda mitad del XX se extendió a gran parte del planeta. Esta dinámica no puede presentarse como un simple accidente, un caso afortunado, pero tampoco

hay que declararla apresuradamente como una *necesidad*. En los apartados siguientes trataremos, ante todo, de remontarnos a los orígenes de cada una de estas líneas de desarrollo: la nueva dimensión de la libertad individual, la evolución del medio monetario, el desarrollo de la tecnociencia y la consolidación de la forma estado. Este análisis de tipo genealógico debe ayudarnos a discernir entre lo que hay de «necesario» en la realidad del actual capitalismo liberal y lo que, en cambio, puede considerarse una solución accidental entre otras posibles.

5. Genealogía de la individualidad

En innumerables ocasiones se ha señalado que el desarrollo de las sociedades occidentales dio cabida tempranamente a un reconocimiento peculiar de la dignidad individual. Los griegos de la Atenas periclea eran conscientes de ello cuando contraponían la democracia griega a las autocracias orientales, y lo era Hegel dos milenios después cuando caracterizaba el mundo moderno, «cristiano-germánico», como un mundo en el que, en teoría, «todos son libres», a diferencia de las oligarquías que prevalecían en la antigüedad clásica y los despotismos del mundo oriental.

Los motivos de esta peculiaridad han dado pie a numerosos análisis y especulaciones, de los que no vamos a ocuparnos aquí.[19] Nos limitamos a proponer, sin más, la clave de lectura que nos parece más convincente y que hemos tomado en consideración en trabajos anteriores. Es una clave de lectura que, a diferencia de otras interpretaciones, no busca el origen en una «decisión cultural» accidental (por ejemplo, en la idea del valor del alma individual en el cristia-

19. Entre los numerosos textos que se ocupan de los orígenes del individualismo en Occidente merecen una mención, al menos, S. Lukes, *Individualism*, Harper & Row, Nueva York, 1973; L. Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, University of Chicago Press, Chicago, 1986; D. Riesman, *Selected Essays from Individualism Reconsidered*, Anchor, Nueva York, 1954; y L. Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2014.

nismo) sino que se centra en la *constitución cognitiva del individuo.*

La aparición de una visión que reconoce autonomía y dignidad plena a individuos concebidos como independientes es un proceso crucial, relacionado con la historia cultural europea. Una fase ascendente de esta legitimación la encontramos en la Grecia clásica y en el mundo romano, seguida de un retroceso con la caída del Imperio Romano de Occidente y la imposición del orden feudal, para resurgir con el Humanismo y el Renacimiento y acelerarse desde el siglo XVIII hasta hoy.

Para entender cómo pudo configurarse esta consolidación de la dimensión individual que hoy nos parece una obviedad casi indigna de ser explicada es preciso, ante todo, preguntarse cómo se constituye un individuo en sentido antropológico primario. Un sujeto se convierte en un individuo cuando pasa a ser un *sujeto reflexionante*, es decir, un sujeto consciente de sí mismo y de lo que le distingue del mundo circundante y de los demás. La subjetividad capaz de reflexión, desde el punto de vista de sus «contenidos de pensamiento», consiste en *formas dialógicas comunes introyectadas.* Esto significa que el sujeto individual surge como diálogo interior (el «diálogo mutuo del alma consigo misma») y solo puede desarrollar dicha facultad interior en estrecha contigüidad con otros hablantes de su entorno. Sin aprendizaje del lenguaje no se tiene acceso a las facultades reflexivas. Con el aprendizaje del lenguaje un sujeto se apropia de un aparato conceptual y también del espectro de razones que están legitimadas para su uso en su entorno.[20]

Hecha esta premisa, tratemos de imaginar cómo podía expresarse una existencia individual en un ambiente «arcaico» como, por ejemplo, las ciudades griegas del periodo homérico. En estas realidades urbanas, y con más razón en realidades menores como las aldeas rurales, cada individuo solo podía existir como tal en la di-

20. El autor ha analizado varias veces esta argumentación que se resume aquí telegráficamente; véase A. Zhok, *Rappresentazione e realtà*, Mimesis, Milán-Udine 2014, pp. 113-197 e *Identità della persona e senso dell'esistenza* (en adelante citado como *Identità*), Meltemi, Milán 2018, Parte I.

mensión del *reconocimiento personal de proximidad*, es decir, en la medida en que su entorno social reflejaba y juzgaba sus palabras y sus actos. En esta situación, similar a la que todos experimentamos en la infancia, el espacio de la individualidad es ante todo el de las exigencias y necesidades corporales, y después el de la aprobación o desaprobación de quienes nos rodean.

Esto no significa que el sujeto reflexionante sea un mero «espejo» de su entorno social. No lo es por dos motivos fundamentales: en primer lugar porque el lenguaje, aprendido de quienes nos rodean, no es un «mecanismo» que dicta el pensamiento. El hecho de que la «materia prima» en torno a la cual se constituye la subjetividad autorreferencial (el individuo) sea el lenguaje no significa que el individuo piense «lo que le dicta el lenguaje»: el lenguaje es un ordenamiento productivo, «poiético», capaz de engendrar lo nuevo apoyándose en la experiencia prelingüística. En segundo lugar, la especificidad orgánica de cada individuo biológico produce sus impulsos télicos peculiares, impulsos hacia intereses y pasiones propias. De modo que también en un contexto intersubjetivo arcaico, en una cultura oral y de proximidad, *ya existe siempre una forma de individualidad*: existe una subjetividad que tiene sus propias exigencias y puede elaborar ideas distintas de las recibidas en su formación.

No obstante, en estas condiciones históricas el espacio que define los límites de la individualidad *personal* sigue siendo el del reconocimiento por los demás, y en una dimensión de experiencia oral este espacio de reconocimiento es el de la cercanía espacial y temporal. Las exigencias personales y las posibles ideas nuevas solo tienen una posibilidad real de concretarse cuando el grupo social de referencia las reconoce y aprueba. Las exigencias que se consideren «irracionales» o las ideas que para los reconocedores personales son incomprensibles o reprobables no pueden consolidarse en comportamientos, no pueden defenderse, compartirse, transmitirse. Esto significa que, aunque el individuo disfrute siempre de una autonomía dentro del grupo, en un contexto arcaico nunca puede separarse claramente, porque de él depende su existencia moral y material

como individuo. Esta condición de «comunitarismo estructural» ha caracterizado casi toda la historia del *Homo sapiens*.

5.1 La mente alfabetizada

Entre los siglos VI y V, en la península helenica, Asia Menor y las islas griegas empezó a madurar la extraordinaria eflorescencia cultural de la que aún hoy se nutre la cultura europea y mundial. Este punto de inflexión se produjo al mismo tiempo que la difusión de la primera forma de *escritura alfabética pura*. Sería una simpleza atribuir, sin más, a esta nueva técnica de escritura la explosión del genio griego; pero tampoco se puede desdeñar el impacto que tuvo esta invención. En efecto, el alfabeto griego tiene características inéditas en la historia. Como han señalado los estudiosos «oralistas» (Eric Havelock,[21] Walter Ong[22] y Jack Goody[23]), la incorporación del alfabeto al ámbito de las prácticas comunicativas supone una revolución en la propia constitución de las «mentes» de quienes lo usan. Porque la escritura alfabética, a diferencia de las escrituras logográficas (ideogramas, jeroglíficos) o silábicas (*hiragana* y *katakana* japonesas, lineal B micénica) combina *economía* y *flexibilidad*. El alfabeto es mucho más fácil de aprender que las escrituras logográficas, que requieren el aprendizaje de miles de signos para tener un buen dominio, y más fácil también que los silabarios, que requieren más de cien signos completados, por lo general, con logogramas. El alfabeto, además, es muy flexible, porque permite registrar expresiones verbales nuevas (neologismos) y con ellas conceptos nuevos. En cambio, en el caso de los logogramas la introducción de expresiones nuevas requiere algo parecido a una reforma de la lengua y por lo tanto no puede hacerse por iniciativa «desde abajo», pues requiere un acuerdo oficial, la institución de una convención nueva.

Un caso próximo al alfabético, aunque no totalmente superponible, es el de los «alfasilabarios», como la *devanagari* india y, con

21. E. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Roma-Bari, 1973.
22. W. Ong, *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bolonia, 1986.
23. J. Goody, *Il suono e i segni*, Il Saggiatore, Milán, 1987.

otra forma, el llamado «alfabeto arameo» (descendiente del fenicio). En estos casos volvemos a encontrarnos con un número limitado de signos, como con el alfabeto griego, pero en realidad estos sistemas de escritura no representan «átomos sonoros» como el alfabeto, sino sílabas sui géneris.[24] Por lo que estas escrituras solo pueden interpretarse recurriendo a elementos de desambiguación, como los signos diacríticos y/o un conocimiento previo del contexto en que aparece el escrito. Esto hace que sean formas de escritura bastante flexibles (capaces de registrar novedades), pero mucho más difíciles de aprender que el alfabeto griego.

Las características peculiares de flexibilidad y economía del alfabeto griego hicieron que, por un lado, su uso fuera más accesible (para aprenderlo no hacía falta una «especialización intelectual»), y por otro que fuera capaz de registrar y transmitir a un lector distante (en el tiempo o en el espacio) las innovaciones semánticas, expresivas o especulativas. Esta combinación de «accesibilidad democrática» y «flexibilidad semántica» permite un desplazamiento fundamental en la esfera del reconocimiento interpersonal y, por lo tanto, en la percepción de la individualidad propia y ajena. Ahora el pensamiento, en cualquiera de sus formas, de la cotidiana a la poética, de la filosófica a la técnica, ya no necesita recibir el reconocimiento inmediato de su entorno social para «tener realidad». Ahora es concretamente posible registrar lo nuevo, incluso lo excéntrico, lo contraintuitivo, lo complejo, confiando en que si de inmediato no es asimilado, lo podrá ser más adelante. También permite que el sujeto solitario se enfrente a lo largo del tiempo consigo mismo, con sus ideas pasadas, sin tener que someterse, de entrada, a la comprensión e interpretación de los demás.

Esto, en el plano del desarrollo y el reconocimiento de la individualidad, significa que ahora el componente de innovación e iniciativa individual adquiere unos márgenes de autonomía extraordinarios. El individuo relativamente aislado, relativamente mino-

24, E. Havelock, *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Melangolo, Génova, 1987.

ritario, relativamente heterodoxo también puede ser portador de valor social. En cierto modo, el caso de la condena de Sócrates es el emblema de esta transformación.

Sócrates, portador de formas de pensamiento innovador y heterodoxo, entra en colisión con el sentido común de su época y con las autoridades que tradicionalmente lo custodian. Esto le vale la condena por «corruptor de la juventud», condena que en épocas pasadas habría sido el olvido, pero ahora, gracias a la escritura de su discípulo Platón, es el arranque de una nueva época. Sócrates, el pensador que conoce la escritura pero no deja nada por escrito, se convierte en «santo protector» del pensamiento crítico en los milenios sucesivos.

Es importante señalar aquí que la existencia de una «técnica exterior» como la escritura alfabética permite a la mente individual remodelar su potencial no solo cognitivo, sino también ético y político. Permite construir en el tiempo, y por avances registrables, un pensamiento complejo o una visión no evidente, y esta operación puede llevarla a cabo un individuo que reflexiona sobre sus propios pensamientos. La disensión momentánea ahora no implica censura ni descrédito, porque menudean ejemplos de juicios que se consolidan y cambian en el tiempo; algo que solo permite la escritura con su capacidad de registrar y reelaborar el mismo contenido en momentos distintos. Lo cual acaba incidiendo en los juicios sobre asuntos ajenos: el hecho de que hoy yo, o mi grupo, no entendamos las razones ajenas, no descalifica inmediatamente dichas razones. Se aprende (gradualmente) a suspender el juicio sobre lo que de entrada no se entiende. Esta mediación del juicio expresa las condiciones de posibilidad de lo que más tarde será la «tolerancia» liberal.

5.2 La aceleración moderna

El papel de la escritura alfabética griega en la explosión cultural de la Grecia clásica es fácil de entender. También está claro que las peculiaridades de dicha explosión no obedecen simplemente a la dis-

ponibilidad del alfabeto: baste pensar en los distintos efectos culturales que tuvo la introducción del alfabeto en otras circunstancias históricas. Si nos limitamos al mundo latino, se observa que la creatividad cultural de Roma, cuando se accede a la escritura alfabética, se concentró en el derecho y, en parte, en la literatura, limitándose a importar modelos griegos en otros ámbitos.

De todos modos, las formas de producción y reproducción del conocimiento escrito permanecieron ligadas a la práctica artesanal de la escritura sobre pergamino, papiro o cera. Por eso, con la crisis de la organización estatal romana y la consiguiente escasez de medios físicos para el ejercicio de la escritura, la práctica de la escritura alfabética se retrajo a una dimensión marginal, cultivada sobre todo por los clérigos en el ambiente protegido de los monasterios y las abadías. Con ella se retrajo también la legitimación social de la autonomía individual, que en el milenio medieval tiene rasgos arcaicos.

En la Baja Edad Media, con la consolidación progresiva de la realidad urbana, especialmente en Italia, los márgenes de expresión de la libertad individual también tienden a ampliarse. Aunque hoy en día algunas exaltaciones del «individualismo» renacentista, como *La cultura del Renacimiento en Italia* de Jacob Burckhardt, se consideran narraciones sugestivas más que estudios plenamente fiables, no cabe duda de que la salida de la cultura escrita del ámbito eclesiástico propició una nueva legitimación de la iniciativa individual.

La aceleración decisiva de este proceso se produjo cuando Johannes Gutenberg inventó la imprenta de tipos móviles en 1455. La unión de la flexibilidad de la escritura alfabética con el nuevo proceso de impresión en serie dio un impulso decisivo al poder de difusión de la cultura escrita. No hace falta insistir en el impacto extraordinario que tuvo la imprenta en la capacidad de transmitir fielmente y acumular conocimientos; además del modo exponencial en que aumentaron la rapidez y precisión de las reproducciones, la combinación en la imprenta de la escritura alfabética con mapas, planos y dibujos técnicos produjo un salto

cualitativo que la naciente ciencia moderna supo aprovechar.[25]

Pero el cambio más profundo y preñado de consecuencias para el desarrollo de la razón liberal no tendrá lugar en Italia, sino en el norte de Europa. La reforma protestante, cuya fecha convencional de nacimiento es 1517, cuando Lutero fijó sus 95 tesis, despejó el camino a una visión global del mundo y la humanidad en la que ocuparía una inédita posición central *el carácter irreducible de la conciencia individual.* El nexo entre el nacimiento del protestantismo y la disponibilidad de la escritura es conocido y crucial. En el protestantismo hubo dos factores que tuvieron un papel formativo fundamental para las poblaciones que lo abrazaron: la lectura y exégesis directa de los textos sagrados y el rechazo de la mediación eclesiástica en los asuntos soteriológicos (salvación del alma individual). Poner en el centro de una doctrina dirigida a todo el pueblo la lectura directa de la Biblia habría sido sencillamente inconcebible sin una lectura fácil y sin la difusión de los textos gracias a la imprenta. Ahora el individuo, en su fuero interno y en confrontación directa con la «voz de Dios» que le habla a través de una página escrita, está llamado a definir los juicios terrenales del bien y el mal, lo justo y lo injusto.

Este desplazamiento tiene dos implicaciones de largo alcance.

Por un lado contribuirá a la creación de esa ética protestante que Weber situará en los orígenes del «espíritu del capitalismo».[26] La lectura weberiana de este nexo se focaliza notoriamente en el hecho de que cierto componente protestante, el calvinista, veía en el éxito económico la señal tangible de la benevolencia divina (de la «gracia»). Sin restar importancia a este nexo, quizá resulte más útil subrayar otro aspecto. La visión protestante funcionaba como «correctivo» ético respecto a un individualismo económico que no necesitaba el impulso religioso para ponerse en movimiento. La perspectiva protestante suprimía el juicio eclesiástico como condicionante moral de la iniciativa individual y al mismo tiempo creaba

25. E. Eisenstein, *La rivoluzione inavvertita*, il Mulino, Bolonia 1986.
26. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milán 1991.

las condiciones para un «individualismo temeroso de Dios», es decir, un individualismo «con escrúpulos» que se opone a la inmoralidad provocada por la liberación de impulsos puramente individualistas. En sustancia, la visión protestante crea un terreno donde la iniciativa individual no puede ser censurada por terceros (en este sentido es *autónoma*) pero al mismo tiempo tiene un sólido sentido religioso del bien y el mal (es *moral*). La combinación de estos dos factores será decisiva para formar el trasfondo social de la Revolución Industrial inglesa.

La segunda implicación de la innovación teológica protestante consiste en la creación de un nuevo espacio para la dignidad del individuo. Aunque ya en el cristianismo preluterano (y en el hebraísmo) la suerte del alma individual estaba en el centro del interés religioso, la perspectiva protestante eleva literalmente el alma individual, sin mediación, hasta Dios. La jugada de Lutero de neutralizar la autoridad de las jerarquías eclesiásticas colocando al individuo y a Dios en un contacto directo ideal, implica, de forma colateral, que sea concebible el aislamiento ético del individuo de su comunidad. Este paso tendrá un papel fundamental en el nacimiento del pensamiento liberal justamente en la Inglaterra y la Escocia protestantes.

5.3 La mente individual y sus límites

El cuadro someramente esbozado por estas consideraciones genealógicas pretende mostrar dos cosas. Por un lado hay que tener claro que la individualidad es y no puede dejar de ser, estructuralmente, una *función intersubjetiva*. El individuo *no* es el cuerpo individual en un espacio-tiempo determinado. Este puede ser un concepto de individualidad válido para definir objetos físicos, pero la individualidad *personal* es una función relacional que depende del reconocimiento ajeno. Depende de él en su génesis, porque la conciencia reflexiva de sí solo surge a partir del ingreso en la esfera del lenguaje común. Y depende para la persistencia en el tiempo, porque el juego, mediado o no, de los reconocimientos intersubjetivos,

orienta las opciones del sujeto reflexionante. Concebir el sujeto individual como un átomo aislado es una ficción incluso en los casos más graves de trastorno de la personalidad.[27] El que la subjetividad individual tenga una existencia ineludiblemente relacional no significa, naturalmente, que la esfera intersubjetiva sea una esfera de «buenos sentimientos». Cada individuo está condicionado tanto por el amor y la empatía como por la ambición, la emulación, la vanidad, la envidia, la vergüenza, etc. Aquí no se trata de definir una naturaleza humana buena o mala, sino simplemente de entender que cada persona individual existe como nodo relacional móvil, no como átomo. En cada individuo hay una esfera desiderativa radicada en la realidad biológica de ese cuerpo individual que la hace irreducible a cualquier otra persona individual; pero este arraigo corporal se traduce, desde los primeros meses de vida, en un sistema de razones y motivaciones intersubjetivamente válidas. De modo que la dimensión individual, aunque nunca puede reabsorberse del todo en una dimensión colectiva, tampoco puede separarse totalmente de ella.

Estas premisas explican lo que supone la adopción de una práctica de escritura capaz de registrar y reflejar el pensamiento verbal. Es un paso que amplía enormemente los nexos de reconocimiento, alejando en el tiempo y el espacio a los «reconocedores» que definen a cada persona como el individuo que es. En vez de la interacción dialógica inmediata, podemos encontrar operaciones como la lectura de una novela, en la que cada sujeto se pone en contacto con fragmentos significativos de otras personalidades y modula sus creencias y expectativas interactuando con ellos. Al mismo tiempo el lector se concibe como «escritor ideal», como alguien que puede dejar signos, confiando en su permanencia y disponibilidad para otras conciencias futuras.

Durante muchos siglos la escritura alfabética ha sido la única forma de representación material del pensamiento personal, aunque en tiempos recientes hemos multiplicado las formas de mediación con medios digitales que permiten combinaciones expresivas multimedia.

27. Cfr. A. Zhok, *Identità*, cit., parte II.

Pero es evidente que la comunicación escrita sigue siendo central e insoslayable, aunque se complete con imágenes, grabaciones, etc.

Sintetizando, se puede decir que la disponibilidad de la escritura alfabética (y después de otras escrituras fonéticas) generó una forma de individualidad capaz de conservar una identidad estable con una fuerte reducción de los contactos personales inmediatos. Los espacios de independencia y autonomía del individuo se habían ampliado de un modo peculiar. La individualidad generada no fue «creada» de la nada por la disponibilidad de la escritura. Pero tampoco es correcto decir que «existía desde siempre» y que simplemente estaba esperando una ocasión, por así decirlo, para salir a la luz. La escritura permite la expresión de características individuales preexistentes y crea después una retroacción que aumenta la singularidad de los individuos. De modo que la separación entre trasfondos culturales, incluso entre hablantes de la misma lengua en la misma área geográfica, es inmensamente mayor entre lectores que entre mentes acostumbradas únicamente a la oralidad: las experiencias a las que pueden acceder dos lectores separados, aunque estén próximos geográfica y lingüísticamente, son mucho más variadas que aquellas a las que pueden acceder dos subjetividades orales en las mismas condiciones geográficas y lingüísticas.

La mente alfabetizada se difunde en la medida en que consiente al sujeto un *acceso potenciado a la experiencia* que se convierte en una superioridad subjetiva potencial. Colateralmente a este aumento comparativo de poder del individuo se produce un crecimiento de su autonomía mental que busca *reconocimiento como mente autónoma*, es decir, busca más *libertad*. Esta tendencia se consolidará en el plano teórico con el desarrollo del pensamiento liberal.

6. Genealogía de la tecnociencia

El segundo factor que hemos visto confluir en el dominio moderno de la razón liberal es el desarrollo de la *tecnociencia*. Hemos usado, y seguiremos usando, la expresión «tecnociencia» como equivalente

de «ciencia natural» para resaltar su rasgo más fundamental y característico. Lo que caracteriza específicamente a la ciencia natural moderna no es el mero hecho de dirigirse a la «naturaleza», sino su aspiración a un dominio causal (técnico) de los procesos naturales. A este dominio contribuyó de un modo fundamental el «cambio cuantitativo» producido en la ciencia natural a partir del siglo XVI. La recuperación renacentista del pensamiento clásico grecorromano y la posterior aceleración en la transmisión de los saberes gracias a la impresión con tipos móviles de la escritura alfabética originaron un intenso proceso de «racionalización» filosófico-científica en toda Europa. Sobre este sustrato se sitúa, a caballo entre los siglos XVI y XVII, la llamada «revolución científica».

6.1 Conceptos clave de la revolución científica

Aunque la revolución científica no se reduce, desde luego, a la innovación de Galileo, su caso reúne los nodos conceptuales fundamentales para entender este paso. Estos nodos conceptuales pueden resumirse en los siguientes cuatro momentos:[28]

1) *Carácter analítico*

La ciencia moderna desplaza el eje de su objeto de interés con respecto a la ciencia aristotélica. Ya no se trata de dar prioridad al conoimiento del mundo como totalidad, sino de dominar *analíticamente fenómenos específicos.*

Este es el aspecto que situará a Galileo en ruta de colisión con la Iglesia de Roma y su cosmología. Galileo reivindicará el derecho a establecer la veracidad de ciertos fenómenos y ciertos nexos causales sin tener que plantearse cómo, o si estaban de acuerdo con la imagen global, político-teológico-cosmológica, que tenía la Iglesia.

28. Cfr. A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Turín 2000; G. Gorham, B. Hill, E. Slowik, C.K. Waters (eds.), *The Language of Nature. Reassessing the Mathematization of Natural Philosophy in the Seventeenth Century*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Londres, 2016.

2) *Manipulación causal*

En el paso de la prioridad de la síntesis (típicamente teológica y filosófica) a la del análisis desempeña un papel fundamental la idea de *control causal* y por ende de la *reiteración de los fenómenos*. En esto se aprecia la afinidad de la nueva ciencia con las finalidades tecnológicas que antes solían cultivarse sin la dignidad de «saber científico». Galileo es un «técnico», capaz de fabricar artesanalmente un catalejo y de fundar la balística con fines militares. Pero es un «técnico» que tiene una noción ontológica de la naturaleza, capaz de colocar la manipulación técnica en continuidad con la *scientia* clásica. El instrumento conceptual que asocia estas dos instancias es el *método experimental*, cuyos procesos son aislados de la realidad global sometiéndolos a reiteración para consolidar el nexo entre premisas causales y consecuencias.

3) *Matematización*

En este ejercicio de análisis dirigido al control de procesos naturales es indispensable concebir dichos procesos como algo intrínsecamente previsible. Esto implica, en el aspecto operativo, la introducción de *medidas replicables* de los fenómenos, y en el aspecto teórico la imposición de una visión del mundo como entidad *matematizable* (el «gran libro de la naturaleza escrito en símbolos matemáticos»). Al principio la matematización de la naturaleza solo se refería a la astronomía, que junto con la aritmética, la geometría y la música, formaba el *quadrivium* medieval. La revolución científica extiende poco a poco los modelos matemáticos a toda esa área de fenómenos «sublunares» que tradicionalmente se consideraban demasiado «irregulares» y «aproximativos» para someterlos a formulación geométrica o computación aritmética.

4) *Objetivismo*

Todo esto desemboca en una transformación radical de la «naturaleza», que pasa a ser algo históricamente inédito: se concibe como

un «objeto total», como una «cosa» gobernada por leyes matemáticas necesarias. En Galileo este paso se encarna en la idea, compartida con Descartes y con uno de los padres nobles del liberalismo, John Locke, de que el mundo consta de una realidad auténtica, oculta a los sentidos, y una realidad aparente, accesible a los sentidos subjetivos. Es la conocida distinción entre «cualidades primarias» y «cualidades secundarias».

Esta inversión paradójica del sentido común tiene una importancia extraordinaria para comprender la naturaleza de la ciencia moderna y el tipo de visión que tiende a promover cuando se interpreta a sí misma como tesis ontológica. El mundo dotado de colores, sabores, direcciones, recuerdos y expectativas es descalificado a ilusión o a apariencia interior para una mente individual. Frente a él existiría un mundo real, auténtico, que solo puede captarse accediendo a un lenguaje peculiar, el de las matemáticas. El aspecto crucial consiste aquí en una operación conceptual ambiciosa y paradójica. Por un lado, se *expulsa de la ontología* al sujeto como portador de ideas, normas, criterios y valores, dejando en su lugar una subjetividad individual concebida como mero organismo accidental. Se podría pensar que la subjetividad normativa del mundo, una vez retirada del mundo auténtico, del ser, debería perder sentido y unidad. Pero lo que se promueve es un paso distinto: con la mediación del concepto de Dios se asume que la naturaleza tiene *leyes*, leyes que el hombre no puede condicionar, solo descubrir. La idea de *leyes de la naturaleza* incluye la de una *necesidad* que *obliga* literalmente a los procesos a desarrollarse para cumplir la voluntad de Dios. El mundo pasa a ser un «gran objeto» puesto allí por un sujeto divino, aunque a este inmediatamente se le aparta, puesto que las «leyes de la naturaleza» se descubren ahora analizando el objeto, la naturaleza, y no interpretando la palabra de Dios.

En efecto, tal como hemos argumentado en otra parte,[29] con el método científico no se puede atrapar nada parecido a una «ley de

29. A. Zhok, *Libertà e natura*, Mimesis, Milán-Udine 2017, cap. 4.4.

la naturaleza» en sentido propiamente normativo. La verdadera función de la idea de ley de la naturaleza es crear un *ideal normativo* que despoje a la subjetividad humana (o divina) de cualquier posibilidad de leer la dimensión valorial de lo humano en la naturaleza. El lado positivo de esta jugada, como se ve claramente, es que frena la tendencia a dar explicaciones de tipo teleológico o antropomórfico. Con ello se produce un aumento extraordinario del potencial predictivo de la ciencia moderna, comparado con el de sus predecesoras. Pero en estos pasos también se esconde una posible insidia, que veremos aparecer en el encuentro del modelo científico moderno con determinadas instancias políticas.

6.2 El papel de la escritura numérica en los orígenes de la tecnociencia

Para explicar la matematización de las ciencias naturales es preciso dar un pequeño paso atrás. La ciencia antigua nunca sintió la tentación de «matematizarse» por muchos motivos, pero sobre todo porque no disponía de una matemática que pudiera hacerse cargo de la tarea.[30] El mundo griego llevó la geometría a un nivel considerable, pero en él no existía un álgebra digna de ese nombre, porque la escritura numérica griega no lo permitía. En efecto, tanto en el mundo griego como después en el romano, los números se representaban con letras y su funcionamiento es «aditivo»: las letras significan números y el número total se obtiene por adición (o sustracción) de dichos números. Por ejemplo, ciento cincuenta y seis, en números romanos, es la composición aditiva de C + L + V + I (CLVI).

Este sistema de numeración es sustancialmente una notación abreviada de la forma más elemental de numeración, el listado secuencial. La principal limitación de esta escritura numérica, comparada con la nuestra, es que no permite formas de cálculo escrito

30. Salvo indicación contraria, las informaciones históricas están tomadas de C. B. Boyer, *Storia della matematica,* Mondadori, Milán 1980, y de G. Ifrah, *Storia universale dei numeri,* Mondadori, Milán 1989.

«automatizado», como el cálculo «en columna». Solo con la introducción de la escritura numérica *posicional* pudieron hacerse cálculos «por partes» sin sobrecargar la memoria.

Los primeros sistemas de numeración son sistemas de correspondencia aditiva, en los que cada signo (por ejemplo, una muesca) es simplemente un índice de la actividad de conteo. Este sistema experimentó una primera evolución con la introducción de la *base*, es decir, con el paso tras un cierto número de repeticiones del mismo signo a un signo diferente que es la suma de los anteriores. Por ejemplo, en la numeración egipcia, de base decimal, hasta nueve se hacían rayitas verticales y el diez se representaba con un signo en forma de herradura, el cien con un signo en forma de lazo, etc. También han existido sistemas con una base distinta de la decimal: el sistema azteca era de base veinte, el babilonio de base sesenta (sexagesimal). La matemática egipcia, como la babilonia, no es un «sistema lógico»; la necesidad de concebir la matemática como un sistema lógico global surgirá con los griegos y solo para la geometría (Euclides). En estas formas de matemática antigua prevalecen los problemas sencillos con su correspondiente solución, y un tratamiento del cálculo, como las fracciones, con métodos de solución especiales y no sistemáticos, lo que revela el sentido eminentemente práctico de estas matemáticas.[31]

La matemática babilonia inaugura un sistema de numeración posicional, zanjando lo que hasta entonces había sido un problema sin resolver: cómo señalar en las «columnas» de la numeración posicional *una ausencia* (lo que después será el *cero*). Pero en el sistema babilonio este signo aún no era una cifra en sí, sino más bien una forma de desambiguación. La introducción del *cero* fue lenta y nada obvia, al tratarse de un signo que contradecía el significado original del número como signo que remite a un ente existente. Pero la introducción del cero como signo que ya no remite a ningún existente permitirá que los sistemas de cálculo posicional den un salto cualitativo decisivo. Este es el paso que encontramos en la escritura

31. O. Neugebauer, *Le scienze esatte nell'antichità*, Feltrinelli, Milán 1974, p. 96.

numérica india a partir del siglo V d.C. La numeración india supera el valor aditivo de los signos numéricos. Adopta un «alfabeto» numérico de diez signos en el que cada cifra indica un valor diferente: en vez de III tenemos 3, en vez de IIIIII tenemos 6, etc. Así el lector de números no necesita contar las unidades durante el cálculo. Es el sistema que, con algunas variantes formales, adoptamos hoy. Permite la representación compacta de cantidades muy elevadas y un cálculo rápido, con un limitado esfuerzo de memoria (cálculo «en columna»).

El sistema de numeración posicional indio llega a Europa alrededor del siglo XII a través del mundo árabe y empieza a difundirse a principios del siglo XIII con el *Liber Abaci* de Leonardo Fibonacci. Pero hasta el siglo XVI la cultura algebraica europea consiste sustancialmente en recuperar y traducir lo que en los siglos anteriores habían elaborado los árabes. El salto en el desarrollo de la matemática coincide con la revolución científica y con la idea, galileana y cartesiana, de una ontología con base matemática.

Es este el sentido en el que, como escribe Eric Havelock, el nacimiento de la ciencia moderna depende esencialmente «de los efectos conjuntos de la técnica del sistema de numeración indoárabe y la técnica del alfabeto griego, multiplicados por la introducción de la imprenta».[32] Gracias a estas técnicas de mediación del pensamiento en forma escrita surge una forma de reflexión analítica, causal y objetivante que antes no era accesible.

7. Genealogía del dinero y del mercado

El tercer factor que confluye de un modo decisivo en la razón liberal es naturalmente el capital, pero no cualquier capital, sino el que se amasa como fruto de la actividad de mercado. Es el capital representado en forma monetaria, es decir, el dinero, o un bien que tiene un precio de mercado y puede convertirse en dinero. Dinero y

32. E. Havelock, *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Melangolo, Génova, 1987, p. 81.

mercado tienen una historia paralela, pero son conceptualmente separables.

El capitalismo no puede existir sin esa forma especial de riqueza que es la riqueza líquida, o sea, el dinero. En un mundo sin dinero o donde el dinero tiene un papel limitado, como la Grecia homérica, puede haber diferencias de riqueza, pero *reflejan diferencias de poder* y son estas últimas las decisivas. A falta de dinero las diferencias de poder se basan en el reconocimiento personal, que a su vez deriva de formas de eminencia reconocidas en una sociedad: en el plano del valor guerrero, la sabiduría personal, la influencia espiritual, el honor familiar, etc. Los reyes griegos mencionados en la *Ilíada* son socialmente superiores a sus súbditos, pero la diferencia de riqueza en sentido estricto entre los vértices y la base de la sociedad es escasa, medida con los parámetros actuales. Y esta riqueza no desempeña ningún papel como valor de cambio, pues se trata de tierras o «tesoros» con valor honorífico.[33] Las joyas y los braseros de bronce eran «lujos» del rey, pero no tenían valor de cambio, pues no había ningún mercado donde se pudieran cambiar. Antes de la introducción de una forma cualquiera de moneda el poder económico era un atributo colateral del poder político.

7.1 Los precursores funcionales del dinero: el depósito de valor

El dinero nace por motivos de funcionalidad, pero en él confluyen una serie de funciones que se han presentado por separado a lo largo del tiempo. Existen varias clasificaciones de las funciones del dinero, pero en lo que respecta al desarrollo histórico solo tres son cruciales: *el depósito de valor, el medio de cambio y la unidad de cuenta* (o *medida del valor*). Examinémoslas brevemente.

La función de «atesoramiento» y acumulación, que como hemos dicho ya existía en las relaciones antiguas entre poderosos (reyes y nobles), es probablemente la más antigua. Algunos géneros alimen-

33. M. Austin, P. Vidal-Naquet, *Economia e società nella Grecia antica*, Boringhieri, Turín, 1982, p. 53.

tarios (como los cereales secos), el ganado, la propia tierra, así como las joyas y los metales preciosos pueden representar valor acumulado, atesorado. Se trata siempre de *valor de uso*, es decir, bienes dotados de una utilidad autónoma que en determinadas circunstancias también pueden ser un antepasado del «capital», al poder acumularse en el tiempo. Muchos bienes útiles son perecederos, pero si un bien perdura durante un periodo de tiempo aceptable sin deteriorarse puede servir de reserva de valor. Los bienes que tradicionalmente formaban la reserva de valor sin ser aún dinero por lo general *no circulaban* y conservaban un carácter cualitativo que les hacía difíciles de medirse entre sí.

7.2 El medio de cambio

En las sociedades antiguas y en la Edad Media los mercados locales tenían la función primaria de lugares de encuentro donde se intercambiaban los excedentes de la producción de subsistencia.

A falta de sistemas de distribución centralizados o de sistemas de mercado, no se producía para la venta, sino para el consumo local. Los excedentes ocasionales podían llevarse a los mercados locales o ferias para cambiarlos por los excedentes de otros. En estas circunstancias la necesidad de un *medio de cambio* era inaplazable: el que un campesino con excedente de patatas y el deseo de una manta encontrarse a un tejedor con una manta de sobra y necesidad de patatas solo podía ser una coincidencia casual.

Por eso se crearon medios de cambio provisionales, que eran bienes muy solicitados. En los mercados babilonios, por ejemplo, el grano seco, en especial la cebada, solía servir de medio de cambio. Cualquier bien podía venderse a cambio de cebada y esa cebada podía comprar otros bienes. Esta función de medio, de facilitador del intercambio y por ende del encuentro entre la «demanda» y la «oferta», es la segunda función crucial que encontraremos en el dinero. Pero la mera función de medio de cambio, siendo importante, tiene limitaciones fundamentales que le impiden desempeñar plenamente la función monetaria. La más importante es el carácter

heterogéneo de los bienes que se impusieron espontáneamente como medios de cambio, lo que impedía unificarlos bajo un mismo valor debido tanto a su imposición espontánea, descoordinada, como a la considerable diferencia de valor entre dichos bienes: la cebada podía usarse para pagos pequeños, pero para otros más cuantiosos no, por tener un valor demasiado escaso en relación con su peso. En estos casos, en los mercados babilonios se usaba polvo de plata (alto valor en poco peso) o también cabezas de ganado, que poseían mucho valor en mucho peso, pero en peso móvil, porque podían desplazarse por sí mismas.[34]

7.3 La unidad de cuenta (o medida del valor)

La pluralidad de medios de cambio mantenía a los antepasados del dinero en una dimensión cualitativa que impedía una auténtica medición de los valores económicos. Este problema se solucionó con la introducción convencional de una unidad de valor como estándar de medida. El primer caso conocido es el de los «bancos-templos» del área mesopotámica. Los sacerdotes, que también desempeñaban la función originaria de prestamistas y prestaban sobre todo semillas a los agricultores, en un momento dado introdujeron como unidad de medida estandarizada cierta cantidad de plata (el siclo), una unidad de cuenta capaz de hacer que las riquezas y los valores de los intercambios fuesen conmensurables. Cabe señalar que los siclos de plata permanecieron a todos los efectos como unidades de cuenta y de medida del valor, sin convertirse nunca en objetos circulantes (medios de cambio), aunque la plata se usaba como medio en intercambios importantes. En el mundo mesopotámico encontramos por primera vez, en una forma inestable pero ya eficaz, la unificación de las funciones del dinero. Por cierto, el mundo mesopotámico también es el primero en el que surgen algunas de las dinámicas que, como veremos, pertenecen a las tendencias intrínsecas del capitalismo. Por un lado esta es la parte del

34. M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

mundo donde aparecen las primeras acumulaciones grandiosas de riqueza (la riqueza y el lujo proverbialmente «orientales» que los griegos y los romanos no dejaron de estigmatizar). Por otro es también el momento histórico en que aparecen las primeras formas de exclusión social radical con base específicamente *económica*: la pérdida de libertad por endeudamiento fue un fenómeno masivo, agudo y recurrente, que minó periódicamente la solidez de los estados mesopotámicos. Fue tal la gravedad de este fenómeno que se institucionalizó el uso de la «rotura de tablillas», es decir, la abolición de deudas pasadas cuando subía al trono un nuevo rey.[35]

7.4 El nacimiento del dinero

La forma en la que las funciones económicas mencionadas confluyen en una entidad única dando origen al dinero propiamente dicho es la *acuñación*. La primera moneda acuñada empezó a circular en la Asia Menor griega y luego en las islas limítrofes. Entre 680 a.C. y 665 a.C. encontramos moneda acuñada en Lidia (Mileto, Éfeso), luego en Quíos y Samos y más tarde en Egina (cerca de Atenas). Es muy probable la influencia mesopotámica, pero aquí se alcanza una síntesis específica, porque ahora la moneda es un objeto, una excelente reserva de valor (hecha con metales preciosos poco perecederos), un medio de cambio (fácilmente transportable y aceptable) y una unidad de cuenta que permite comprar y calcular los valores de bienes de calidad distinta, y también modular la cantidad de valor en unidades fraccionarias.

Es importante señalar que mientras las funciones monetarias son funciones espontáneas que tienden a materializarse en la dinámica natural de los intercambios, la acuñación es una operación tomada desde arriba, una decisión política. Pese a la idea, defendida en clave antiestatista, de que el dinero surge espontáneamente de la «naturalidad del intercambio», la moneda, tanto de hecho como de derecho, nace de una operación en la que la *decisión política* es

35, *Ibid.*, pp. 336-339.

crucial. El cuño, con símbolos o con la cara del rey, es la garantía real de que la cantidad de metal precioso contenida en la moneda es la indicada. Antes de la acuñación, el uso concreto de los metales preciosos como medios de cambio estaba muy limitado por el riesgo de falsificación de los materiales o de medidas falsas. Era difícil asegurarse de que la cantidad de polvo de oro o el lingote de plata usado para la transacción fueran todo oro o plata. La efigie del cuño, al tiempo que indicaba la existencia de un control ejercido por el responsable de la acuñación, que a menudo «daba la cara» literalmente, garantizaba que la moneda no se había manipulado para reducir la cantidad de metal precioso. Estas manipulaciones se descubrirían al desaparecer partes del dibujo. Pese a todo, no era raro el «limado» de las monedas, sobre todo en época tardorromana, pero por lo general la efigie era una buena garantía de la fiabilidad de la moneda.

Aunque la moneda acuñada es su forma más reconocible, tampoco representa a la perfección sus funciones. Logra unificar de manera eficiente las funciones de reserva de valor, medio de cambio y unidad de cuenta, pero también tiene sus limitaciones en cada una de estas funciones.

Al ser un objeto material (pedazo de metal precioso) puede deteriorarse, por lo que es una reserva de valor buena pero imperfecta. Al ser un objeto físico con masa, las transacciones que requieren gran cantidad de monedas pueden ser lentas y engorrosas (pensemos en los «cofres llenos de monedas»). Por último, las limitaciones físicas de los materiales también repercuten en la función de unidad de cuenta de varias maneras: límites tanto superiores como inferiores al corte de las monedas, que les restan precisión; y el limitarse a objetos materiales para las transacciones no permite marcar cantidades negativas (deudas).[36] Estas tres limitaciones pueden superarse a medida que el dinero pierde su característica física y se *desmaterializa*. De hecho, el proceso de desmaterialización del dinero es tan antiguo como el dinero mismo. Una forma de dinero incluso

36. Th. Crump, *The Phenomenon of Money*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1981, p. 69.

más antiguo que el acuñado fue el «dinero escritural» de los bancos-templos mesopotámicos, donde los «siclos de plata» eran unidades de cómputo del valor que permitían el registro de algunas transacciones y la acumulación de «capital».[37] El dinero escritural mesopotámico nunca llegó a ser dinero plenamente funcional, porque su función de medio de cambio era muy limitada, casi nula. Para encontrar un progreso fundamental en la «virtualización» del dinero debemos esperar al nacimiento de los bancos italianos de la Baja Edad Media y a su invención de nuevos instrumentos financieros como la *letra de cambio*, que permitía retirar dinero contante de una sede bancaria gracias a un documento de crédito emitido por una sede bancaria distinta.[38] El siguiente paso en el proceso de virtualización fue la emisión de *billetes* por un banco central (Banco de Inglaterra en 1695), aunque dichos billetes tenían un carácter más parecido al de los cheques que los billetes actuales utilizados como medios de cambio. Para que empiece a circular moneda impresa en papel hay que esperar a la primera parte del siglo XIX, de los *assignats* impuestos por la Revolución Francesa a los primeros billetes impresos y estandarizados por el Banco de Inglaterra en 1855. La última fase de la evolución del dinero es la creación de la «moneda legal» (*fiat money*), un dinero que no solo ya no tiene valor material en sí (a diferencia de las monedas de metal precioso) sino que ni siquiera es *convertible* en metal precioso (moneda fiduciaria).

La moneda legal es moneda convencional, garantizada legalmente por el estado emitente y su banco central. El paso generalizado y prácticamente planetario a la moneda *fiat* ha tenido lugar en época muy reciente, con la salida de Estados Unidos de los acuerdos de Bretton Woods en 1971. A partir de ese momento el dinero es esencial y exclusivamente una *escritura contable garantizada por los estados*. Esta transformación terminal del dinero culmina una

37. G. Davies, *A History of Money. From Ancient Times to the Present Day*, University of Wales Press, Cardiff, 1994, pp. 49 ss.
38. D. C. North, R.P. Thomas, *L'evoluzione economica del mondo occidentale*, Mondadori, Milán, 1976, p. 72.

tendencia que estaba implícita en su origen: desaparece como entidad material y pasa a ser un símbolo incorpóreo que representa actos potenciales de compraventa. Este proceso de virtualización ha encontrado su plasmación ideal en la transformación de la «escritura monetaria» en «moneda electrónica», que también suprime el problema del transporte del papel.

7.5 Orígenes del dinero y el mercado

Las teorías liberales sobre la naturaleza del dinero, de Menger a Hayek, sostienen que el dinero nace de forma espontánea por las necesidades de intercambio inherentes a las sociedades humanas. En esto hay un fondo de verdad con algunas inexactitudes importantes. Según el modelo de nacimiento del dinero más conocido, el de Carl Menger, el dinero aparece a través de un proceso de selección progresiva de los medios de cambio. La idea, en parte presentada más arriba, es que en una economía de trueque algunos sujetos acudirían a mercados locales ocasionales para cambiar sus excedentes de producción por algo útil. Pero en tal caso el encuentro entre demanda y oferta, entre lo que un sujeto ofrecía y lo que necesitaba, sería un acontecimiento raro: tenía que encontrar a alguien que necesitara justamente lo que a él le sobraba y a quien le sobrara justamente lo que él necesitaba. Según Menger, en una situación así es normal que un sujeto acepte cambiar lo que tiene por cualquier mercancía «generalmente deseable», aumentando así sus posibilidades de realizar un intercambio satisfactorio. Según Menger este proceso haría prevalecer un medio de cambio, que se impondría como moneda.[39]

Este modelo de nacimiento espontáneo del dinero, que se hizo célebre, acabó siendo descartado por el propio Menger.[40] En efecto, no solo faltan ejemplos históricos convincentes de su exis-

39. C. Menger, *Principi di economia politica*, UTET, Turín, 1976, pp. 350-351.
40. C. Menger, «Geld» (1909), en *The Collected Works of Carl Menger*, vol. IV, *Schriften über Geldtheorie und Wahrungspolitik*, London School of Economics, Londres, 1936.

tencia, pues donde parece haber surgido desemboca en una p*luralidad heterogénea de medios de cambio*, sino que presenta un problema de fondo, la posibilidad de falsificación, que es justamente el motivo que llevó a la acuñación estatal.

En el modelo de Menger se aprecia una característica típica de las concepciones liberales del mercado, la idea de que se pueda hablar de «mercados» como entidades naturales, al margen de las instituciones y de una normativa. Una breve digresión, acompañada por los análisis de Karl Polanyi, puede ayudarnos a entender bien esta idea de mercado.

A pesar de que en los estudios económicos modernos, como veremos, se asume la existencia de «mercados ideales» o «sistemas de mercado» como si fueran fenómenos naturales, la institución del mercado tiene una historia que no coincide con la de los intercambios humanos. Como hemos examinado detalladamente en otro lugar, la forma antropológicamente primaria de transacción interpersonal no es el trueque sino el don. En la dinámica del don el intercambio de objetos se hace para crear un vínculo de *alianza* o *lealtad interpersonal* del que dependerán las decisiones «políticas» posteriores.[41]

El trueque, tal como se conoce antropológica e históricamente, es una transacción de mutuo interés que *presupone* un marco social unitario: la aldea, el país, la ciudad. Hay trueques en ambientes donde pueden obtenerse informaciones y garantías indirectas sobre los trocadores y los objetos trocados.[42] En este sentido el trueque tiene mucho que ver con la transacción entre dos individuos aislados, como los míticos cazadores mencionados por Adam Smith.

En un ambiente de estabilidad y continuidad de relaciones sociales puede haber un trueque entre dos individuos, que también puede entablar una nueva relación social entre ellos. Esta es la ima-

41. A. Zhok, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo,* Jaca Book, Milán, 2006, pp. 109-170.

42. C. Humphrey, C. Hugh-Jones, «Introduction: Barter, Exchange and Value», en C. Humphrey, C. Hugh-Jones, *Barter, Exchange and Value,* Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 8 ss.

gen de los mercados locales que se describen en el Magreb o en China, o también en el ágora griega y los mercados medievales: el mercado como lugar de encuentro, de negocios y litigios, donde se pueden concertar matrimonios, escenificar protestas políticas, predicar doctrinas religiosas, etc.[43]

Como observa Polanyi al hablar de una institución como el ágora griega,

> el comercio de mercado y el ágora eran hechos internos de la polis, vinculados por sus límites físicos y políticos. El ágora no era más que un medio que facilitaba las operaciones del sistema redistributivo dominante.[44]

Por lo tanto el ágora griega, como todos los mercados locales, no tiene ninguna autonomía frente a la polis, encargada de hacer las importaciones necesarias para el sustento de la sociedad. Encontramos una situación parecida en los burgos medievales, que ejercían una función semejante a la de las ciudades griegas con los mercados locales. La ciudad, según la atinada observación de Polanyi, *contenía* el mercado en el doble significado de la palabra «contener»: lo *incluía* y lo *moderaba.*[45] En este sentido el mercado local siempre tenía una naturaleza fuertemente socializada, y en él las transacciones debían ser en cierta medida «morales». Lo cual explica, por ejemplo, que en la Edad Media subsistiera la «doctrina del precio justo».

Esta doctrina, que ha merecido críticas feroces en el marco de la economía moderna, tenía un sentido muy concreto: un precio no podía generar para nadie un «beneficio desmesurado». La idea moderna de que lo único que cuenta es el punto de encuentro entre demanda y oferta, al margen de las relaciones de poder contractual, era ajena a los mercados locales. En ellos la ocasión

43. F. Braudel, *Civilization and Capitalism,* Collins, Londres, 1982, pp. 30-31.
44. K. Polanyi, *The Livelihood of Man,* Academic Press, Nueva York, 1977, p. 166.
45. K. Polanyi, *The Great Transformation,* Beacon, Boston, 2001, p. 65.

para obtener un beneficio excepcional podía ofrecerla una crisis, una carestía o una invasión, pero la idea de que en estas circunstancias el vendedor tenía derecho a subir arbitrariamente el precio era inconcebible. Esto sucede también hoy donde todavía existen mercados locales ajenos al «sistema de mercado».[46]

Estos comportamientos, alejados del modelo moderno del hombre *oeconomicus* del que hablaremos más tarde, son coherentes con el análisis del intercambio que hacía Aristóteles: el intercambio justo ayudaba a mantener ordenada una sociedad y era una cuestión de justicia más que de economía en el sentido moderno. La reciprocidad de los intercambios y la caridad (*metadosis*) mantenían unida la polis, mientras que en el intercambio estrictamente económico (*antidosis*) debían conservarse la posición social y el honor de todas las partes.

Lo que hoy llamamos «el mercado» solo tiene un parentesco efímero con los mercados locales históricos como el ágora. La esfera actual del «mercado» es una entidad institucional específica creada por la fusión de dos esferas que hasta el siglo XVIII eran sustancialmente independientes: el *mercado local* y el *comercio internacional.* La actividad comercial era «algo exterior al grupo, parecido a unas actividades que tendemos a relacionar con esferas de vida completamente distintas: la caza, las expediciones y la piratería».[47] En muchos pueblos, como los árabes, los mongoles o los vikingos, la actividad depredadora y el comercio se combinaban sin solución de continuidad. El comercio, lejos de considerarse una actividad favorable a la paz, como se proclamaría en el siglo XIX, fue durante siglos una actividad afín a la guerra, ejercida por «mercaderes con espada».[48] Por su propia naturaleza, el comercio a distancia no era competencia de individuos sino de sociedades soberanas:

46. Por ejemplo, en Nepal hacer un negocio que pudiera arruinar a la otra parte, aun con su consentimiento, era injustificable: «el trueque debía reproducir una dependencia mutua, no unilateral» (C. Humphrey, «The Ethics of Barter in North-East Nepal», en C. Humphrey, C. Hugh-Jones, *Barter, Exchange and Value,* cit., p. 124).
47. K. Polanyi, *The Livelihood of Man,* Academic Press, Nueva York, 1977, p. 83.
48. K. Polanyi, *The Great Transformation,* cit., p. 16.

> En las sociedades arcaicas el jefe o el rey y sus allegados son los únicos que tienen derecho a comerciar, es decir, a emprender campañas más o menos guerreras o diplomáticas que permiten la «adquisición de bienes lejanos».[49]

Mientras en los mercados locales la función estrictamente económica estaba regulada por la ciudad y por vínculos de control social, con posibilidad de acudir a la justicia, en el comercio internacional prevalecía el componente de poder adquisitivo, pues el Otro con quien se trataba era por naturaleza un extraño, un extranjero. Pero justamente por esto el comercio internacional no estaba basado en contratos individuales, sino en tratados comerciales que establecían las condiciones para que tuvieran lugar las transacciones.[50]

Antes de la Revolución Industrial, la clara separación entre mercados locales y comercio internacional solo desapareció de forma ocasional y parcial, como en la Atenas del siglo V. Con la Revolución Industrial inglesa, en cambio, se produce esa peculiar unión entre mercado interior y comercio internacional que es el *sistema de mercado*, en el que el sistema internacional de precios rige también las relaciones de intercambio inmediato. En el mercado capitalista como sistema de mercado todos los que intervienen en la transacción comparten la misma condición de ajenidad y hostilidad potencial que los «mercaderes con espada» del antiguo comercio internacional.

8. La gran convergencia

En los orígenes del capitalismo encontramos una sinergia histórica peculiar entre un estado sólido y capaz de imponer sus leyes, una nueva legitimación de la iniciativa individual, un funcionamiento

49. K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, cit., p. 85.
50. K. Polanyi, C. M. Arensberg, H. W. Pearson, *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, The Free Press, Glencoe, Illinois 1957, p. 87.

eficiente de la nueva práctica monetaria y un incremento técnico y científico de la capacidad productiva. Sobre el origen del estado nos detendremos más adelante, ya que no es una institución peculiar del desarrollo capitalista. En los capítulos anteriores, en cambio, hemos hecho un repaso genealógico de los otros tres factores.

Estas tres genealogías indagan las líneas motivacionales profundas, históricas y antropológicas, que entre los siglos XVII y XVIII convergen en la aparición del capitalismo y la «razón liberal». Como hemos señalado, en todas ellas el momento que hace de catalizador de todo el proceso es la posibilidad de representar algunas relaciones por escrito, es decir, fijándolas para que puedan subsistir incluso en ausencia de un sujeto que actualmente las tenga «en mente». Poder transcribir el pensamiento y la originalidad individual (alfabeto), poder reproducir y desarrollar relaciones cuantitativas prescindiendo de las realidades cuantificadas (escritura numérica) y poder registrar juicios de valor económico subjetivo (dinero) son tres prácticas que permiten aumentar el orden de magnitud de algunos efectos, creando prácticas sociales nuevas. Es importante señalar que estas tres formas de «escritura» (alfabética, numérica, monetaria) no crean de la nada impulsos o intereses, pero permiten que algunos de ellos se desarrollen de un modo inconmensurablemente superior al que tenían antes. La aparición de nuevas prácticas sociales, a su vez, provoca transformaciones radicales en las expectativas, en los planteamientos y también en los «valores», si entendemos por tales las catalogaciones concretas de lo que tiene valor.

Cada sujeto humano tiene una dimensión relativamente independiente de su entorno social, pero esta independencia solo se convierte en el moderno «valor de la libertad» en el contexto de esa transformación de las expectativas sociales radicada en la práctica alfabética. Del mismo modo, siempre ha existido un impulso de conocimiento operativo y causal, pero solo la posibilidad de registrar reflexiones y métodos, de calcular resultados posibles y medir resultados reales transforma dicho impulso en la «tecnociencia» moderna.

Lo que tienen en común todos estos desplazamientos es el au-

mento de una capacidad de control, gobierno y dominio de sí mismo y del ambiente, natural y social: esas «escrituras» amplían enormemente las capacidades de memoria, síntesis, análisis, comparación y reflexión. Se imponen porque otorgan a quien las adopta unos poderes que les aventajan con respecto a quien no las adopta.

Cabe señalar, no obstante, que la aparición de estas prácticas en la historia humana no fue, desde el inicio, indolora, porque provocan alteraciones y deformaciones en los equilibrios anteriores. Por ejemplo, la primera aparición de la «escritura monetaria» en el mundo mesopotámico coincide con violentas crisis sociales, crisis epocales de endeudamiento y esclavitud por deudas que amenazan en varias ocasiones la existencia de esa civilización.[51] Asimismo, el ingreso de la escritura alfabética en el mundo griego crea el fenómeno de los «falsos sabios» (sofistas) y agrieta la unidad tradicional de la comunidad griega, lo que la hace merecedora de la famosa condena de Platón en *Fedro* y en la *Carta Séptima*. No hay ninguna «armonía prestablecida» que garantice el carácter «progresivo» de estas innovaciones.

Pero la escritura, además de crear problemas, proporcionó nuevos medios de resolverlos. La sofística, sin duda, está vinculada a la introducción de la escritura alfabética, pero también lo está la filosofía. Si por un lado, como señalaba Platón, la escritura deja a los pensamientos «sin el socorro del padre»,[52] fuera de contexto y por ende más susceptibles de malentendidos y manipulaciones, por otro también permite volver varias veces sobre los mismos textos, comentándolos y aclarándolos.

La escritura también mermaba la influencia de la tradición oral, que ahora se sometía a crítica y reflexión personal; pero al mismo tiempo la escritura creaba las condiciones para una nueva forma de tradición, la que hoy conocemos como *Historia*.

La escritura, asimismo, propiciaba el «individualismo» pero también fortalecía la organización central del poder (el *Estado*).[53]

51. A. Zhok, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo*, cit., pp. 182 ss.
52. Platone, *Fedro*, Laterza, Roma-Bari, 2005, 275c-d.
53. Sobre el tema del nacimiento del estado y el desarrollo del estado liberal véase *infra*, Sección 4.

Aunque en la dimensión de las ciudades-estado no se necesitaba escritura para gestionar el poder, permitía ampliar el gobierno de territorios en la dimensión de estados burocráticos o imperios.[54] La escritura (también la prealfabética) permite recaudar impuestos, publicar edictos, redactar leyes, funciones que propician una difusión del poder central a través de numerosos intermediarios.[55] Gracias a la escritura alfabética se aquilataron estas prácticas y se elaboró un derecho como sistema internamente coherente de normas públicas (derecho romano).

La filosofía, la historia y la literatura son también dimensiones que se han beneficiado enormemente con la aportación de la escritura alfabética y su posterior ampliación mediante la imprenta. Pero nada de esto formó parte de la «gran convergencia» que dio origen a la «razón liberal». Su núcleo central, respecto del cual otros componentes de la evolución cultural impulsada por la escritura permanecieron sustancialmente excluidos, lo formaron la libertad individual, el dinero y la tecnociencia (más la capacidad de organización legal de los estados), con una sinergia especial entre los siglos XVII y XVIII. Este desarrollo divergente creará una fuerte tensión entre el desarrollo de la razón liberal y las otras: entre la conciencia histórica, crítica y humanística y el desarrollo del mundo liberal siempre habrá una conflictividad potencial.

Pero será en el marco estatal inglés, entre los siglos XVII y XVIII, donde el individualismo ético de la reforma protestante, una circulación monetaria madura y los logros de la racionalidad tecnocientífica convergerán sinérgicamente para dar origen a la razón liberal y su correlato operativo, la economía capitalista.

54. J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società,* Einaudi, Turín, 1988, p. 105 y p. 120.
55. *Ibid.*, p. 157.

Sección II
Nacimiento de la razón liberal

9. Nacimiento de la razón liberal

El pensamiento liberal, como decíamos, no nace de la doctrina sistemática de un filósofo o de la lección ética de un profeta, sino que surge poco a poco, madurando durante más de un siglo. Mientras que cada «escuela de pensamiento», generalmente, tiende a ramificarse en opciones distintas y a veces irreconciliables, la característica peculiar de la razón liberal es que desde su origen ha sido de alguna manera polimorfa. Esta discrasia interna de la razón liberal se explica por la relación entre la teorización liberal y el desarrollo de las correspondientes prácticas sociales, científicas y económicas.

Varios pensadores perciben y teorizan la «gran convergencia» que hemos mencionado en la primera sección en un formato que la hace inteligible y legítima. En este sentido el liberalismo se configura desde el principio como una ideología justificativa. Pero esto no significa que la ideología y su calidad sean irrelevantes para el modo en que se desarrollará el proceso histórico. Como veremos, con el paso del tiempo la ideología liberal adquiere una importancia *operativa* creciente.

Podría decirse que el lugar de nacimiento de la razón liberal es el desarrollo de pensamiento que arranca de un autor «marginal» como Thomas Hobbes, se consolida en las páginas de John Locke y encuentra un encuadre operativo en Adam Smith, con la asimilación de liberalismo político y liberalismo económico.

9.1 Hobbes y el nacimiento de los «derechos naturales»

La noción de individuo y del derecho individual, inventada por el

iusnaturalismo de Thomas Hobbes (1588-1679), puede considerarse el lance inaugural de lo que más tarde se identificaría como pensamiento liberal. El pensamiento de Hobbes se desarrolla en un contexto ya nutrido por la naciente ciencia matemática de la naturaleza, que Hobbes eleva por primera vez al rango ontológico. Antes de Hobbes, naturalmente, Galileo (1564-1642) había formulado una visión parecida, pero sin la pretensión de desmontar el orden ontológico heredado de la tradición aristotélica-tomista. Galileo, padre del naturalismo científico, no pretendía despojar al mundo de sus componentes teleológicos y teístas, era y siguió siendo un creyente católico.

Un paso hacia una radicalización ontológica de la nueva visión científica lo dio en esos años Descartes (1596-1650) con sus *Meditationes de Prima Philosophia*, diez años anteriores a la publicación del Leviatán de Hobbes. Pero el dualismo cartesiano dista mucho del monismo naturalista que emerge en las páginas hobbesianas y deja la parte esencial de la ontología en una dimensión extracientífica.

Para Hobbes, en cambio, la naturaleza es el *lugar de las relaciones mecánicas entre cuerpos en movimiento*. El pensamiento se ha convertido, ni más ni menos, en *cálculo*.

Los seres vivientes son cuerpos peculiares cuyas leyes de comportamiento solo son menos conocidas que las de los cuerpos físicos, pero en principio son igual de previsibles y calculables. No queda ningún resquicio para el libre albedrío, en Hobbes libertad es simple *falta de coacciones exteriores*.

Sobre este fondo se perfila la filosofía política hobbesiana, en la que la *naturaleza* como lugar de los impulsos mecánicos elementales se traduce, para los cuerpos particulares que son los hombres, en *estado de naturaleza*, como lugar ancestral donde cada individuo tendría «derecho a todas las cosas y también a la persona física del otro».[56] La condición originaria, que se plantea como la más antigua y por ende la más legítima, es el estado de naturaleza como *bellum*

56. Th. Hobbes, *Leviatano*, UTET, Turín, 1955, p. 163.

omnium contra omnes, como conflicto de cada individuo contra todos los demás provocado por la condición de pulsión «adquisitiva» innata de cada individuo.

Este «estado de naturaleza» conjetural le sirve a Hobbes para extraer los que según él son los derechos de naturaleza (*jus naturale*), derechos que deben valer en una condición previa a toda sociedad y toda historia. Según Hobbes, el primer derecho fundamental es

> la libertad de cada cual para usar su poder en el sentido que quiera para preservar su propia naturaleza, es decir, su vida, y por consiguiente para hacer cualquier cosa que, según el juicio y la razón, le parezca el medio más apropiado para lograr ese fin.[57]

En esta formulación hallamos enseguida un aspecto curioso y paradójico. Según Hobbes un «derecho» es una *libertad*. El término libertad es lo bastante ambiguo como para que el juego de prestigio que tiene lugar aquí no resulte inmediatamente evidente. Lo paradójico de la formulación es que para Hobbes una «libertad» es simplemente la facultad de seguir las pulsiones endógenas sin obstáculos exteriores. En este sentido se podría hablar de la libertad del depredador de devorar a su presa o de la libertad del moho de crecer sobre el queso. Se trata de algo originado por las fuerzas internas del ente en cuestión cuando se ejercen sin obstáculos. Esto explica que pueda hablarse de libertad en una condición presocial, ferina. Pero si traducimos esa «libertad» natural en «derecho de naturaleza» sucede algo raro: ¿en qué sentido tendría «derecho» un moho a crecer sobre el queso? ¿Qué podría significar tal expresión?

Un derecho, como una ley, en su sentido originario, tiene un significado posible solo como instancia *normativa* y concretamente como algo *concedido y garantizado por otros*. Para un sujeto, tener «derecho» a algo significa poder exigir que una libertad suya sea reconocida o concedida por otros, quienes de alguna manera estarían

57. *Ibid.*, p. 162.

obligados (al menos moralmente) a reconocer dicho derecho. Pero en el caso del primer «derecho de naturaleza» hobbesiano, su definición es radicalmente paradójica, porque el derecho consiste en seguir su propia naturaleza (adquisitiva) en su propio interés y es un «derecho» que, por su propio contenido, *no puede ser concedido por otros*, puesto que respetar íntegramente este «derecho» en otros significaría automáticamente vulnerarlo en uno mismo.

Pero tal como está concebido el sistema de Hobbes, el «derecho» a la adquisición y autoconservación por todos los medios solo se menciona para descartarlo inmediatamente, sacrificándolo a un poder absoluto. Para Hobbes el hecho de que este «derecho natural» lleve a una condición de conflictividad sin límites es motivo suficiente para cederlo inmediatamente, delegándolo en un soberano absoluto que, gracias a esta condición de privilegio unilateral, puede imponer el orden social, disciplinándolo y vigilando las inclinaciones destructivas de los individuos.

Esta conclusión aleja a Hobbes de la tradición liberal comúnmente entendida, aunque el marco fundamental de su pensamiento, que sitúa el derecho natural del individuo en la raíz de la dimensión política, es el acta de fundación del liberalismo político.[58]

Los pasajes inaugurales de la razón política liberal tal como se configura en el pensamiento de Hobbes son, por lo tanto, los siguientes. En primer lugar se trata de una noción de «naturaleza» desprovista de todo sentido inmanente, de conciencia, razón, teleología, valor: la «naturaleza» queda reducida a un desierto de átomos en movimiento mecánico (este es el legado del naturalismo científico). En este desierto, los seres humanos —átomos entre los átomos— se mueven empujados por un ciego impulso interior.

Estos átomos humanos son anteriores a cualquier sociedad y

58. «If we may call liberalism that political doctrine which regards as the fundamental political fact the rights, as distinguished from the duties, of man and which identifies the function of the state with the protection or the safeguarding of those rights, we must say that the founder of liberalism was Hobbes» (L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 182).

cualquier historia, poseen individualmente pulsiones adquisitivas innatas y se encuentran en una condición natural de competición generalizada. Por último, con un juego de prestigio, esa ciega pulsión individual se convierte en *derecho*, con una interpretación cuando menos peculiar del término «derecho». Nos hallamos ante una nueva concepción del hombre de naturaleza antropológicamente vaciada, desocializada, carente de libertad positiva (proyecto), volcada en la realización de sus propios instintos. Al mismo tiempo, con una operación lógica atrevida, se introduce la idea de que lo que pertenece a la dimensión *natural* puede ser *intrínsecamente normativo* (para Hobbes existen derechos naturales sin deberes simétricos).

9.2 La transformación de las ideas de «libertad» y «derecho»

Antes de continuar es importante detenernos en la metamorfosis experimentada por las nociones de «derecho» y «libertad» en los padres del liberalismo. Como los movimientos fundamentales ya están presentes en Hobbes, podemos abordar ahora este aspecto.

9.2.1 Sobre el derecho de naturaleza

La noción moderna de «derecho» no es superponible a la de «justicia». A menudo se menciona como antecedente del iusnaturalismo moderno la distinción antigua entre «justo por naturaleza» (*physei dikaion*) y «justo por ley» (*nómoi dikaion*), pero es un error. Es fácil concebir una idea de justicia que apele a contenidos, valores, ideales no meramente convencionales y por lo tanto *no meramente vinculados a leyes positivas*. Todos podemos concebir que un acto es justo o no aunque no exista ninguna ley en vigor; pero el núcleo de la idea de un derecho de naturaleza no es este. Tratar de entender la idea de derecho natural a partir de las contraposiciones clásicas entre «naturaleza» y «convención» (o «cultura», o «historia»)[59] es engañoso. La noción clásica de una ley natural está dirigida a iden-

59. Es la lectura que propone Leo Strauss en *Natural Right and History*, pp. 9-80.

tificar el mejor régimen político, entendido como el que encarna mejor algunos *valores* (el ejemplo más eminente es La república de Platón).[60] En este caso no es la ley la que está por así decirlo «inscrita en la naturaleza», sino unas *ideas y valores* que luego deben encontrar una versión como precepto positivo en comunidades históricas específicas. Un espacio para la idea de un derecho individual se presentó en el contexto del cosmopolitismo imperial romano bajo la influencia del cristianismo, pero siempre en un marco muy específico. Ulpiano introdujo en el derecho romano la idea de que los seres humanos nacen libres y dotados de dignidad por naturaleza, y sobre esta base *valorial* se podían establecer normas que elegían cómo tutelar esa libertad y dignidad.[61] Dichas normas, sin embargo, no se «copiaban», por así decirlo, de la naturaleza. Ulpiano, por ejemplo, admite que todos los seres humanos nacen libres y dotados de dignidad, pero esto a su juicio no excluye ni la legitimidad de la esclavitud ni el reconocimiento de distintos niveles de dignidad (el hombre tiene más dignidad que la mujer, quien a su vez tiene más que el esclavo).[62] De modo que la apelación a una «ley de naturaleza» en realidad es una apelación a *valores universales*, que pueden traducirse en obligaciones específicas en un contexto normativo específico. La idea de unos derechos individuales inscritos en la naturaleza es ajena al cristianismo, en el que la dignidad de cada alma es otorgada por Dios y solo es válida en relación con la voluntad divina.

En cambio, Hobbes y en el posterior pensamiento liberal pretenden que los preceptos y las reglas ya están dados, de alguna manera, en la naturaleza, y deben extraerse o deducirse de ella. Es este aspecto, como veremos, el que confiere una autoridad particular a las pretensiones políticas que, sobre esta base, se opondrán al legitimismo monárquico. Pero aquí aparece un problema lógico insuperable.

60. «The classic natural right doctrine in its original form, if fully developed, is identical with the doctrine of the best regime» (L. Strauss, *op. cit.*, p. 144).
61. T. Honoré, *Ulpian, Pioneer of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 80 ss.
62. *Ibid.*, p. 85.

Un derecho solo puede existir como complemento conceptual de un deber. Si yo tengo *derecho* a comportarme u obrar de cierta manera, esto implica que alguien más tiene el *deber* de permitirme ese comportamiento o esa acción. Pero el derecho como *libertad* del que habla Hobbes es un mero impulso individual dominante que en sí mismo tiene poco que ver con la esfera del «deber ser». En cambio, un derecho, como complemento de un deber, tiene esencialmente un carácter de relación social y no puede atribuirse a un sujeto aislado. Un derecho subjetivo solo puede existir en combinación con un deber simétrico y en relación con otros individuos.

Una idea lógicamente viable de «ley natural» sería la que cobra forma en la Edad Media basada en el supuesto de que la naturaleza es una creación de Dios y sigue sus dictámenes. Entonces es legítimo suponer también que, incluso al margen de cualquier sociedad real, puede haber «deberes», normas, obligaciones, pues se trataría de deberes, normas y obligaciones ordenados por Dios. Es una idea ausente en Hobbes pero que veremos reaparecer en el más citado de los padres nobles del liberalismo, John Locke. Pero debe quedar claro que cuando se dice que las leyes de una sociedad proceden de Dios, los legisladores serían los *intérpretes de la palabra de Dios*: un viático más prometedor para una teocracia que para una sociedad liberal.

En resumen: los derechos subjetivos naturales de Hobbes, que confluirán en la razón liberal, tienen que concebirse como preceptos deducidos directamente de la naturaleza. Solo así pueden pretender una superación de la propia sociedad histórica y la propia tradición. Pero este derecho, por principio, no puede existir, y apelar a la «ley de la naturaleza» es, en este sentido, un mero sofisma.

9.2.2 Sobre la idea de libertad

Si ahora nos detenemos un momento en la noción de *libertad*, vemos que también ella ha experimentado una metamorfosis radical en el umbral de la modernidad. Los étimos griego y latino de «libre» (*eleuzeros* y *liber*) derivan de una raíz que indicaba creci-

miento y designaba al miembro legítimo de una estirpe o comunidad:[63] era libre quien podía ser protagonista de la vida de la comunidad. En el mundo griego el valor atribuido a la libertad se superponía al valor atribuido a la *autodeterminación de la polis*, en contraposición a la vida bajo la tiranía.[64] La libertad era la de un ciudadano capaz de participar en condiciones de igual dignidad (*isonomía*) en el autogobierno de la ciudad.

Un significado parecido, a pesar de la diferencia de organización institucional, es el que se encuentra en la noción de *libertas* republicana. La idea subyacente de este modo de ver la libertad es que se entiende como *autonomía y autogobierno*, como capacidad de proyecto y realización que solo tiene sentido *en el contexto de una participación en la vida pública*. La libertad individual solo se concibe como participación en una comunidad autónoma, pues el individuo aislado no es capaz de realizar nada duradero y significativo. Maquiavelo hará suyo este concepto de libertad republicana en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, que inspiran su concepto de ciudadanía y de nación.[65]

A partir de Hobbes y después en todo el núcleo principal del pensamiento liberal, asoma un concepto muy diferente de libertad. Hobbes rechaza explícitamente el concepto de libertad republicana con el argumento de que solo concierne a las comunidades y no a los hombres individuales. En su lugar aparece la noción de libertad negativa[66] que a partir de entonces se considerará cada vez más una noción fundamental, es decir, una idea de libertad como simple *falta de interferencia*, falta de obstáculos o coacciones.

Es importante subrayar que la noción de libertad como autogobierno y autonomía, como «libertad positiva», *incluye* la idea de

63. S. Hornblower, A. Spawforth, *The Oxford Companion to Classical Civilization*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 315.
64. Cfr. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 46.
65. Q. Skinner, *op. cit.*, p. 10.
66. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, en *Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 166-219.

«falta de coacción» pero la percibe como insuficiente e insignificante. En efecto, algo se presenta como obstáculo o constricción solo cuando se ha definido una esfera de valores positivos, de proyectos: como señalaba Sartre, no existe un obstáculo en sí, sino solo un obstáculo en relación con un proyecto mío.[67] La libertad positiva añade algo a la libertad negativa, no se opone a ella. Pero este añadido es lo que la noción liberal de libertad considera inapropiado. Añadir una dimensión positiva valorial cuando nos ocupamos de la acción humana y los proyectos que la impulsan se considera una cláusula excesiva. La libertad que asoma por primera vez con Hobbes es una libertad en la que la falta de interferencia es justamente todo lo que se necesita para ser libres: se trata de una noción de libertad orgullosamente vacua, carente de compromisos con cualquier idea de valor positivo y por este motivo desprovista de cualquier referencia a relaciones positivas, reales, con otros individuos, con una comunidad, con un cuerpo político.

9.3 Locke y el derecho a la propiedad

El pensador con quien más se asocia la idea de «padre del liberalismo» es probablemente John Locke. Aunque en Hobbes ya están desarrollados los conceptos fundamentales de lo que será el pensamiento liberal, el desenlace absolutista de su pensamiento lo sitúa al margen del pensamiento liberal. Hobbes sienta las bases del liberalismo político asumiendo que los derechos individuales son anteriores a la sociedad y que el estado nace con el único sentido de tutelar esos derechos naturales. Pero, como hemos visto, en Hobbes la línea argumentativa que plantea el derecho como una libertad y la libertad como un factor endógeno individual permite establecer la existencia de derechos individuales innatos pero al precio de graves aporías, dada la imposibilidad de concebir un derecho si no hay otros sujetos que lo reconozcan. Por el contrario, en Locke, a primera vista, la idea de un derecho individual innato parece defendi-

67. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla,* il Saggiatore, Milán 2008, pp. 324-325.

ble sin dificultades lógicas porque se apoya, de un modo clásico, en la autoridad divina. La ley natural es una declaración de la ley de Dios.[68] Pero Locke, una vez concedido esto, desea evitar controversias teológicas y escriturales, por lo que no intenta apoyar el reconocimiento de las leyes naturales en la Revelación o en la promesa de sanciones divinas. No queda claro, por lo tanto, en qué basa Locke el derecho natural. En líneas generales su origen es la voluntad de Dios y la capacidad de conocerla que posee la razón humana, pero cómo se justifican o se reconcilian concretamente estas leyes es algo que permanece indeterminado y a merced del ingenio de los exégetas.[69]

En cuanto al contenido de la ley natural, tampoco está tan claro; de todos modos la definición más comprensiva de ley natural es la que afirma que todos los hombres son «iguales e independientes» y «nadie debe dañar la vida, la salud, la libertad y la propiedad de otros».[70] El motivo que aduce Locke es interesante: los seres humanos son inviolables porque al haber sido creados por Dios, son *propiedad divina.* También en este caso aparece la referencia a Dios, pero solo como apelación exterior a una autoridad, sin un papel fundador real. Esta posición, que no se argumenta más a fondo, re-

68. L. Strauss, *op. cit.*, p. 202.

69. A. Tuckness, «Locke's Political Philosophy», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 2018, Edward N. Zalta (ed.), [https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/locke-political/].

70. «The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions: for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker; all the servants of one sovereign Master, sent into the world by his order, and about his business; they are his property, whose workmanship they are, made to last during his, not another's pleasure: and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us that may authorize us to destroy another, as if we were made for one another's uses, as the inferior ranks of creatures are for ours» (J. Locke, *Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, en *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New Haven-Londres, 2003, p. 102).

vela, sin embargo, lo que en el pensamiento de Locke es la piedra angular de todo derecho natural, el derecho de *propiedad*.

La teoría de la propiedad está en el centro de la filosofía política de Locke y es el pasaje crucial que conecta la teoría de los derechos naturales subjetivos con el enfoque económico de la razón liberal. Según Locke, la primera y fundamental «propiedad» de cada cual es su *cuerpo* con sus facultades correspondientes. Esta «propiedad originaria» se transfiere a las cosas con las que el sujeto agente ha «mezclado» su trabajo recogiéndolas, cultivándolas o forjándolas. Mediante este proceso las cosas pasan a ser su propiedad legítima.[71]

A primera vista, esta «genealogía» de la propiedad parece implicar que para Locke nadie puede tener pretensiones legítimas de propiedad sobre bienes en exceso con respecto a los que puede amasar personalmente.[72] Pero esta posición oscila rápidamente hacia otra que es radicalmente distinta. Según Locke, con la aparición del *dinero* esta situación experimenta un cambio decisivo, porque si antes el hombre no podía gozar materialmente de lo que no estaba al alcance de su brazo, el dinero amplía la posibilidad de gozar también de cosas alejadas en el tiempo y el espacio. Como el valor del dinero consiste en que otras personas lo consideran valioso, esto lleva a Locke a afirmar que el hecho mismo de que el dinero funcione como tal indica que los hombres, «por acuerdo tácito y voluntario»,[73] admiten una

71. *Ibid.*, pp. 11-112.

72. «As much land as a man tills, plants, improves, cultivates, and can use the product of, so much is his property. He by his labour does, as it were, enclose it from the common. Nor will it invalidate his right, to say every body else has an equal title to it, and therefore he cannot appropriate, he cannot enclose, without the consent of all his fellow commoners, all mankind. God, when he gave the world in common to all mankind, commanded man also to labour, and the penury of his condition required it of him. God and his reason commanded him to subdue the earth, *i.e.* improve it for the benefit of life, and therein lay out something upon it that was his own, his labour» (J. Locke, *Second Treatise of Government,* cit., p. 113).

73. «But since gold and silver, being little useful to the life of man in proportion to food, raiment, and carriage, has its value only from the consent of men, whereof labour yet makes, in great part, the measure; it is plain, that men have

posesión desproporcionada y desigual la tierra y sus bienes.

La argumentación de Locke, no menos que la de Hobbes, deja perplejos tanto en lo referente a su coherencia interna como a su consistencia global. Ya el primer aserto, la de que nuestro cuerpo como tal es una «propiedad», constituye un claro abuso conceptual. Una propiedad entendida como *derecho* es algo que, de nuevo, requiere ser reconocido por otros. Pero *mi* cuerpo y *mis* facultades son «míos» en un sentido que no tiene nada que ver con la propiedad como derecho. Yo cuido mi cuerpo y mis facultades, pero este interés no define ningún derecho de propiedad. Mis extremidades son «mías» lo mismo que son «suyas» las de un ternero o un mosquito, pero nadie diría que el ternero o el mosquito tienen «derecho de propiedad» sobre sus propias extremidades (y si fuera así, sería curioso ver las cesiones libres de propiedad de todos los terneros comidos a lo largo de la historia). Si tener un cuerpo al nacer representara un derecho de propiedad, no se entendería por qué ese derecho no debería reconocérsele a cualquier animal o planta y a todo aquello con lo que «mezclan» su actividad. Aquí Locke confunde la propiedad como sanción legal, reclamable frente a terceros, con unas propiedades biológicas que son meros predicados de un sujeto. «Yo» no soy «mío», sino solo el *presupuesto* para que pueda decirse que algo es mío o no.[74]

Pero esta confusión es crucial para la argumentación de Locke, pues le permite (con un paso semejante al de Hobbes respecto al

---

agreed to a disproportionate and unequal possession of the earth; they having, by a tacit and voluntary consent, found out a way how a man may fairly possess more land than he himself can use the product of, by receiving, in exchange for the overplus, gold and silver, which may be hoarded up without injury to any one; these metals not spoiling or decaying in the hands of the possessor» (J. Locke, *Second Treatise of Government*, cit., p. 121).

74. Dicho sea de paso, el derecho natural de cada hombre a «life, health, liberty, or possessions» no fue ningún impedimento para que Locke crease un espacio justificativo para la esclavitud, que por entonces era crucial para la economía de las colonias americanas (véase J. Locke, *Political Writings*, (de.) D. Wooton, Penguin, Londres-Nueva York, 1993, p. 230; y J. Locke, *Second Treatise of Government*, cit., p. 136.

derecho de naturaleza en general) concebir un «derecho» que subsiste en la naturaleza sin necesidad de pasar por ningún juicio social. Y a este paso claudicante le sucede inmediatamente otro paso incorrecto. Justo después de haber establecido el vínculo «natural» entre propiedad y actividad del cuerpo, Locke recurre a un «acuerdo social» planteado como *prioritario* frente al (presunto) derecho natural. En efecto, según Locke el acuerdo que instituye la *moneda* y con ella la posibilidad de capitalización pasa por encima del principio de la propiedad basada en el trabajo y el uso. Si antes lo que legitimaba la propiedad era haber mezclado nuestro trabajo con ella, ahora lo hace un acuerdo sobre el funcionamiento del dinero. En sustancia, tras haber basado el derecho de propiedad en una dimensión *natural presocial*, luego se basa en una dimensión de *acuerdo social*; un acuerdo que además, en el plano lógico, solo implica a quienes *usan la misma moneda* y en ningún modo a la humanidad en general. Dejo a los exégetas de Locke la tarea, que se me antoja desesperada, de hallar una coherencia interna en este razonamiento.

En última instancia, sin embargo, el argumento lockeano sobre la propiedad acaba encomendándose a lo que acabará siendo un *topos*, al hecho de que la propiedad en forma monetaria garantiza más riqueza y menos desperdicio para todos.[75] De suerte que en el Nuevo Mundo, donde la economía carece de propiedad monetaria, «un rey de un extenso y fértil territorio come, se aloja y se viste peor que un jornalero en Inglaterra».[76] Este argumento, que volveremos a encontrar, idéntico, tres siglos después en autores como Ludwig von Mises,[77] acabará siendo central en la defensa del planteamiento liberal.

75. L. Strauss, *op. cit.*, p. 242.

76. «A king of a large and fruitful territory there feeds, lodges, and is clad worse than a day-labourer in England» (J. Locke, *Second Treatise of Government,* cit., p. 118).

77. «The average American worker enjoys amenities for which Croesus, Crassus, the Medici, and Louis XIV would have envied him» (L. von Mises, *Human Action. A Treatise on Economics,* Fox & Wilkes, San Francisco 1996, I ed. 1949, p. 265).

Naturalmente, este argumento cambia de un modo decisivo el terreno de la justificación, que ya no es el de una presunta ley natural independiente de la sociedad, sino el terreno, *utilitario*, de un beneficio económico que se presume generalizado y por ende aceptado por toda la sociedad.

Esta mezcolanza incoherente de principios con origen y matriz distintos, presente en Locke, aunque es letal en el plano teórico, no lo ha sido ni mucho menos en el práctico. Esta ambigüedad, lejos de debilitar la razón liberal, le ha proporcionado durante siglos la peculiar capacidad de deslizarse, según convenga, del plano de la justificación utilitaria al de los derechos naturales del individuo, y viceversa, pese a que los dos módulos argumentativos son lógicamente incompatibles. Mientras la propiedad y el uso que se hace de ella pueda defenderse en términos de utilidad común, se conserva la justificación utilitaria; cuando la primera justificación queda en entredicho siempre puede invocarse la propiedad como derecho natural, sacralizado y, por lo tanto, inviolable.

En Locke también pueden identificarse otros elementos que más tarde confluirán en la tradición liberal, en especial el primer esbozo de separación de poderes (que Montesquieu expondrá en su forma clásica) y las famosas consideraciones sobre la tolerancia religiosa del estado. Con respecto a Hobbes, está claro que la conclusión a la que se llega sobre el papel del estado frente a las leyes naturales es casi la contraria. No se menciona la posibilidad de una cesión íntegra y unilateral del derecho natural al soberano, sino que se propone la idea de un estado cuyo proceder, regulado por la ley, cuenta con el consentimiento de sus ciudadanos. Los temas de la división de poderes y la tolerancia no obedecen al planteamiento iusnaturalista lockeano, sino que aparecen como teorizaciones colaterales al periodo de las guerras civiles inglesas (1640-1660) y de la Revolución Gloriosa (1688) y en este sentido trazan una línea de pensamiento que puede discutirse y defenderse de forma independiente.

La línea genealógica que estamos siguiendo, en cambio, se centra en la que se configura como idea fundadora del pensamiento li-

beral: la de que existe una dimensión de derechos individuales anterior a cualquier sociabilidad e institución y prescinde de ellas. No está claro, como no sea en algunos aspectos negativos, qué tipo de estado es compatible con estas premisas. De esta matriz individualista y naturalista se derivan con la misma legitimidad tanto una solución absolutista (la de Hobbes) como una solución antiabsolutista (la de Locke). Pero en *ninguno* de los dos casos hay espacio para la idea de la identificación del individuo con la comunidad estatal (o viceversa). El estado se perfila como el Otro, con respecto al ciudadano; un Otro que puede tener un carácter más o menos brutal, más o menos estructurado, pero sea como sea su única función es tutelar desde fuera el espacio de las «libertades naturales» del individuo.

El único papel que puede tener el estado, y en general toda dimensión institucional y social de una comunidad histórica, es crear un sistema de reglas y sanciones que permitan la expresión de la acción individual, llenando de contenidos ese esquema formal.

Queda abierta aquí una cuestión teórica de relieve. Dado que las instituciones colectivas como el estado o el dinero se consideran necesarias, y dado, asimismo, que es indispensable la interacción con otros sujetos, ¿cómo se concibe la transición entre una dimensión de derechos individuales naturales y una ineludible dimensión social? En el planteamiento liberal, para completar este cuadro hay que encontrar la forma de concebir una interacción entre individuos que sea socializante, pero *no* requiera un acuerdo sobre valores comunes, proyectos comunes, etc. De esta tarea se hará cargo el fundador de la ciencia económica moderna, Adam Smith.

9.4 Adam Smith y la sociabilidad involuntaria

Pasar de dos filósofos como Hobbes y Locke a Adam Smith, padre de la economía moderna, puede parecer extraño, pero hay que entenderlo a la luz del modo en que se constituyó el núcleo del pensamiento liberal que estamos identificando y que desembocará en su predominio indiscutible del último medio siglo. La perspectiva

genealógica *a posteriori* que hemos adoptado se adecua bien al caso de Adam Smith, porque la colocación de su principal obra, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), como fundadora de la ciencia económica, es justamente una operación *a posteriori*, una operación que ha decidido reconocer, en un texto muy variado, algunos puntos que se consideran cruciales para la evolución de la economía liberal.

En este sentido, cuando se habla de Adam Smith siempre resulta difícil hacer una separación tajante entre el Adam Smith filológicamente real y el Adam Smith «simbólico». *La riqueza de las naciones* es un texto exuberante en el que, entre las partes más brillantes, se intercalan amplias secciones de historia económica, y dedicado no menos ampliamente al plano normativo, sugiriendo orientaciones de política económica. Algunas de las partes específicamente económicas, como la teoría del valor o la distinción entre trabajo productivo e improductivo, se consideran hoy superadas.[78] Pero hay nociones que se desarrollarán y ampliarán hasta convertirse en el meollo de la economía neoclásica. Concretamente, una idea peculiar del *intercambio individual autointeresado*, capaz de conducir al bienestar común; una *concepción mínima del estado*, con tendencia a limitar su función a la defensa y la justicia; y una *visión histórica progresiva*, cuyo horizonte necesario es el incremento de las libertades, específicamente de las económicas.[79]

En *La riqueza de las naciones* solo se cita a Locke en relación con la teoría de la moneda y a Hobbes en relación con la equivalencia entre riqueza y poder, pero la coherencia con el planteamiento individualista de sus dos predecesores es evidente.

El primer tema del texto de Smith incluye el célebre pasaje en el que se recuerda que «no esperamos nuestra cena de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero, sino de su preocupación por su propio interés».[80] Este es el tema que inspira toda la

78. M. Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 54 ss.

79. J. Gray, *Liberalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis ,1995,p. 25.

80. «It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that

perspectiva de Smith y conduce a la noción de la llamada «mano invisible», con la que se teoriza que la riqueza de las naciones (equiparable al actual Producto Interior Bruto) surge espontáneamente cuando cada cual trabaja en su propio interés.[81] El bienestar común surge como efecto secundario, no pretendido por nadie, de la interacción entre individuos que se mueven por intereses propios. La imagen mítica de esta perspectiva, que desempeña un papel semejante al «estado de naturaleza» de los iusnaturalistas, es la del intercambio entre dos actores económicos aislados en un «estado primitivo y tosco de la sociedad».[82] Este intercambio originario sería el resultado de la propensión humana a «traficar, trocar e intercambiar una cosa por otra».[83] El proceso espontáneo del intercambio genera por sí mismo la tendencia a la división del trabajo. La idea de fondo es tan sencilla como potente: un intercambio *voluntario* entre individuos tiene que dejar satisfechos a los dos contrayentes, de lo

---

we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages» (A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. de E. Canaan, University of Chicago Press, Chicago, 1977, pp. 30-31).

81. «But the annual revenue of every society is always precisely equal to the exchangeable value of the whole annual produce of its industry, or rather is precisely the same thing with that exchangeable value. As every individual, therefore, endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestic industry, and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value; every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention» (A. Smith, *op. cit.*, p. 593).

82. A. Smith, *op. cit*, p. 73.

83. «This division of labour, from which so many advantages are derived, is not originally the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives occasion. It is the necessary, though very slow and gradual consequence of a certain propensity in human nature which has in view no such extensive utility; the propensity to truck, barter, and exchange one thing for another» (A. Smith, *op. cit*, p. 29).

contrario no se habrían avenido a dicho intercambio. Este beneficio mutuo impulsa la expansión de los intercambios voluntarios: a más intercambios, más satisfacción. Esto genera la división del trabajo, en la que cada agente se especializa en producir algo sabiendo que podrá obtener lo que le falta del intercambio con otros.

Es interesante señalar que ya en las primeras páginas del capítulo sobre los principios de los que nace la división del trabajo (libro I, cap. II) Smith introduce la «naturalidad» del intercambio primero como *cooperación y comunicación empática* —no olvidemos que el primer trabajo de Smith es un texto sobre la comprensión empática entre los sujetos (*Theory of Moral Sentiments*, 1759)—. Luego, unas líneas más abajo, la interacción cooperativa se convierte en interés personal, introduciendo así la naturalidad del intercambio. Este paso revela una conexión ambigua que permanece oculta en una parte considerable del pensamiento liberal: la idea de que el intercambio económico es la continuación natural de las interacciones cooperativas y de los intercambios humanos, culturales, afectivos, etc. Esta idea, que concibe el intercambio económico como portador de paz y conciliación, se volverá a encontrar dos siglos después en Hayek.[84] La *cooperación* se transforma sin aparente solución de continuidad en *competición*, sin que haga falta explicar esta metamorfosis. En realidad, en el plano antropológico e histórico se podría demostrar fácilmente que este paso es una perturbación que coincide con la transformación de «economías del don», como las arcaicas, en «economías del intercambio».[85]

La idea del intercambio individual originario como «fruto natural de la sociabilidad» y portador de beneficio mutuo es la imagen

84. Cuando Hayek define «catalaxia» como orden espontáneo del mercado libre, subraya que: «The term "catallactics" was derived from the Greek verb *katallattein* (or *katallassein)* which meant, significantly, not only "to exchange" but also "to admit into the community" and "to change from enemy into friend"» (F. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, Londres, 1982, p. 108).

85. Véase al respecto A. Zhok, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo*, cit., pp. 109-170.

fundadora de la libertad económica y de la interpretación de la prosperidad social como prosperidad de mercado. Esta idea permite transportar la imagen de Hobbes y Locke de un individuo natural, aislado y «basado en sí mismo», a la dimensión de la interacción social e histórica. Si el primer movimiento de la razón liberal es situar al individuo como portador de derechos naturales prepolíticos y presociales, el segundo movimiento es crear una forma peculiar de sociabilidad a partir de ese individuo aislado idealmente. Dicha sociabilidad será la del intercambio autointeresado que, contra cualquier intención explícita, generará espontáneamente bienestar común. Ya no hace falta pensar que en la raíz de la colectividad común tiene que haber un acuerdo sobre los valores o los proyectos, basta con confiar en que el beneficio privado dará lugar espontáneamente al bienestar colectivo.

Esta idea funciona históricamente como explicación y legitimación de un proceso que Adam Smith podía encontrar ya en muchas instancias «de mercado». La aportación de Adam Smith no es haber inventado un modelo de práctica social basada en interacciones autointeresadas, sino de haberle dado una interpretación que la justifica y generaliza. Sin volver a discutir instancias «iusnaturalistas», Adam Smith utiliza ya con desenvoltura, aunque con discontinuidad, la noción de «libertad natural». Una vez expresada la posibilidad de definir la sociabilidad como subproducto de la interacción autointeresada, queda definido el papel de las instituciones sociales y, concretamente, el del estado. El estado soberano solo tiene tres deberes, necesarios para defender el «sistema de las libertades naturales»:[86] la defensa militar exterior, la defensa interior frente a delitos y vulneraciones de la ley, y por último el deber de construir y mantener las obras públicas para las que no existe suficiente interés privado. Los dos primeros corresponden al llamado «estado mínimo» o «estado centinela», el tercero excede las competencias del estado mínimo y para Smith incluye los canales de navegación y las carreteras, aunque se puede hacer extensivo a las obras públicas.

86. A. Smith, *op. cit.*, pp. 914-915.

También en este caso el Adam Smith real es más concreto y menos ideológico que el Adam Smith «simbólico». Es cierto que Smith insiste una y otra vez en que el estado debería retirarse de cualquier forma de intervención en la economía, pero también es cierto que en el momento histórico en que escribe la presencia del estado (del soberano) en la economía era grande, de acuerdo con la actitud paternalista de los ricos hacia los pobres. Todavía estaban vigentes el Estatuto de los Aprendices de 1563 —que vinculaba a los descendientes con la profesión de sus padres— y el *Poor Relief Act* de 1662 —que fijaba la residencia de los pobres en su parroquia, la cual también debía ocuparse de su subsistencia—. En estas circunstancias históricas se puede entender el potencial libertador de energías latentes representado por la idea de una contracción del estado a favor de la iniciativa privada. Pero lo que en el tiempo de Adam Smith era comprensible y sensato se tornaría problemático si se concebía como un modelo histórico perenne.

En última instancia, es la propia perspectiva histórica de un Adam Smith arquetipo del liberalismo la que justifica su visión «simbólica» y abstracta. De acuerdo con el espíritu de su tiempo, en la visión de Smith el «progreso de la razón» coincide con el progreso de la sociedad humana y culmina con un sistema de empresa y comercio libres. Por lo tanto, de acuerdo con esta misma perspectiva, ver al personaje Adam Smith como «precursor» y «santo protector» del liberalismo parece justificado.

10. El núcleo de la razón liberal y los liberalismos

Tal como se ha mencionado, el término «liberal» puede tener tantas acepciones que es casi inservible si no se concreta. Lo único que tienen en común todos los «liberalismos» es que apelan a la libertad (a una forma de libertad), a diferencia de los regímenes basados en la tradición y el poder hereditario. Visto así, todo lo que se ha desarrollado en Occidente desde la crisis de las monarquías absolutas sería «liberal». Pero la breve reflexión sobre los autores antes citados

y el análisis de las dinámicas históricas a largo plazo nos señalan un núcleo conceptual más preciso que por varios motivos podemos identificar como el núcleo de la «razón liberal».

Este núcleo se puede sintetizar en cuatro rasgos fundamentales.

1) Se trata, ante todo, de una visión antropológica y metafísica basada en una forma concreta de libertad individual: es una libertad de tipo *negativo*, es decir, una falta de coacción exterior. Se presenta como un derecho primitivo y anterior a toda sociabilidad y toda historia. La prioridad axiológica de esta libertad negativa descarta y deslegitima cualquier otra apelación a valores compartidos, doctrinas o creencias, que se relegan a la esfera de las opiniones privadas. En el plano histórico este paso fue motivado y se acreditó como un intento de poner fuera de juego todas las controversias que habían marcado las guerras de religión.[87] Al suprimir la posibilidad misma de concebir unos valores positivos y alcanzables se suprimía el propio espacio para el estallido de los conflictos que habían ensangrentado Europa a partir de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648).

2) Esta libertad se expresa de forma adquisitiva y de apropiación, por lo que la tutela de la *propiedad* se considera indisociable de la defensa de la libertad.[88]

3) La sociedad aparece ahora como una *composición de meros individuos* movidos por intereses privados. Surge de la libre expresión de las libertades individuales y su definición más directa son las interacciones de *intercambio económico*: por lo tanto la sociedad es el lugar de los intercambios libres y el mercado es su representación primaria.

4) Por último, el estado solo está justificado como tutela de esas libertades individuales y ese régimen de intercambios individuales. Por consiguiente la función asignada al estado es la de un *regulador mínimo* que no interfiere activamente en la economía ni en el mercado.

87. P. Manent, *Storia intellettuale del liberalismo,* Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2010, pp. 8-9.

88. Cfr. J. Gray, *op. cit,* p. 61; G. Gaus, «Property, Rights, and Freedom», en *Social Philosophy and Policy*, 11, 1994, pp. 209-240.

Estos rasgos fundamentales están en la raíz del llamado «liberalismo clásico»,[89] que en el siglo XX puede encontrarse en las ideas de pensadores como Robert Nozick y Friedrich von Hayek, y, con variantes menores sobre la función del estado, en lo que conocemos como «neoliberalismo».

Naturalmente, en lo que cada vez se ha querido reconocer como «pensamiento liberal» intervienen opiniones muy distintas y en ocasiones también hay sitio para una noción histórica y positiva, no meramente negativa, de «libertad». La hallamos, por ejemplo, en el liberalismo idealista de Bosanquet o de Benedetto Croce, que se remiten al pensamiento de Hegel. No es de extrañar que fuera el propio Croce quien introdujo en la lengua italiana la distinción entre *liberalismo*, como teoría moral de la libertad, y *liberismo*, como teoría de la autorregulación de los mercados.

No obstante, una idea sustantiva de la libertad caracteriza también posiciones consideradas antiliberales (como la de Marx) o difíciles de conciliar con el liberalismo (Hegel). Si dicha idea se admite como miembro de la «gran familia liberal», la definición de la propia familia excede cualquier límite sensato.

También hay una línea de pensamiento que se remite al liberalismo y sitúa en su centro la justicia social y la función redistributiva del estado. Es la acepción que se atribuye al término *liberal* en la política estadounidense para designar algo que en Europa más bien se llamaría «socialdemócrata». Esta interpretación puede remontarse a Keynes (quien, sin embargo, tampoco aclaró si su pensamiento era «liberal»)[90] y se traduce en asignar un papel crucial a las ideas de igualdad y justicia social.

Hay que decir que en esta interpretación queda muy poco de la que hace el liberalismo clásico; se mantiene la idea de que debe haber espacio para las libertades y los derechos individuales, algo

89. G. Gaus, S. D. Courtland, D. Schmidtz, «Liberalism», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
90. J. M. Keynes, «Am I a Liberal?», en *Collected Writings of John Maynard Keynes*, D. Moggridge ed., vol. IX, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 295-306.

que hoy nadie niega. También puede admitirse, como hace un «liberal» como John Rawls, que un estado socialista democrático es más justo que un estado capitalista, aunque este se califique como «del bienestar».[91] La propia posición de Rawls en *Teoría de la justicia* no es una «variante» de los principios liberales clásicos, porque está en contradicción con dichos principios.[92]

Ahora bien, obstinarse en afirmar que una acepción de un término es más apropiada que las otras suele ser una operación estéril. Y más aún con el término «liberal». Como la definición de «liberal» y «liberalismo» se hizo a *posteriori*, ya sabemos que no habrá manera de remontarse a una ortodoxia original. El uso de un mismo término para designar ideas radicalmente divergentes hace un pésimo servicio a la claridad de la reflexión. En el caso de «liberal» esta ambigüedad crea confusión en cualquier discusión al dar un carácter resbaladizo (y por lo tanto irrefutable) a la visión política más influyente de la historia actual. Por eso hay que rechazar enérgicamente esta ambigüedad.

En resumen: es legítimo usar el término «liberal» como se quiera, pero *si* se adopta para abarcar la noción propia del «liberalismo clásico», *entonces* no todas sus ramificaciones históricas pueden llamarse sensatamente «liberales», so pena de caer en la inconsistencia. Sin salirnos de nuestro marco definitorio, la «razón liberal» es una convergencia histórica que coincide con el liberalismo clásico, se expresa

91. J. Rawls, *Justice as Fairness. A restatement,* Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2001, p. 138.

92. El neocontractualismo de Rawls parte, como es sabio, de la «posición original» con su correspondiente «velo de ignorancia». Dicha posición asume unos principios incompatibles con el «liberalismo clásico», ya que presupone ante todo una *ciudadanía* común (los otros-como-yo, con quienes me concibo como alguien idealmente intercambiable, son otros *ciudadanos*, y sin esta limitación todo el razonamiento resulta indefinido e incomprensible). Pero si de entrada asumimos la idea de *ciudadanía igual*, como hace Rawls (J. Rawls, *A Theory of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999, I ed. 1971, p. 15; trad. de D. González, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997), ya nos hemos salido de las premisas fundamentales del liberalismo clásico, con la prioridad ontológica y axiológica asignada al individuo natural, *presocial.*

coherentemente a lo largo del siglo XIX y resurge de forma impetuosa en el neoliberalismo del último medio siglo. En esta visión convergen una noción individualista del hombre, una suspensión de las pretensiones de validez intersubjetiva de los valores, una concepción inanimada (mecanizada) de la naturaleza y una idea de la sociabilidad humana reducida a intercambio económico.

En el plano histórico el empuje liberal justificó y sostuvo las pretensiones de una forma de humanidad que reclamaba una nueva autonomía individual: la humanidad de la escritura y la imprenta. Este aspecto de la historia liberal se relaciona con la búsqueda de modelos institucionales que no fueran opresivos (la separación de poderes de Montesquieu) y la tolerancia hacia una esfera interior de pensamientos y opiniones, en particular de carácter religioso (Spinoza, Locke). Pero las premisas del liberalismo clásico no son imprescindibles para defender estas posturas.

Una parte esencial del éxito histórico de la razón liberal fue su institucionalización en forma capitalista, con la creación de la ciencia económica y el sometimiento de la naturaleza (y de los hombres) a los objetivos del «sistema económico». Como observó en su tiempo Polanyi, la especificidad de la economía como esfera de derecho separada de la ética y la sociedad es una peculiaridad de la modernidad occidental.[93]

Un propelente histórico del liberalismo fue su alianza estructural con las nacientes dinámicas de mercado y, como veremos, su contigüidad con el nacimiento de la teoría económica neoclásica. En esta perspectiva, nociones como la libertad sustancial de Croce o el igualitarismo de Rawls son cuerpos extraños, con una capacidad proporcionalmente reducida de influir en los mecanismos del «liberalismo real».

Llegados a este punto, no podemos dejar de examinar el modo en que la razón liberal se ha plasmado en la ciencia económica moderna.

93. K. Polanyi, *The Great Transformation*, cit., p. 71.

Sección III
La consagración de la razón liberal en la economía neoclásica

11. El nacimiento de la economía de mercado

Karl Polanyi dedicó célebres análisis a la identificación de la «gran transformación» que dio origen a las «sociedades de mercado» modernas. Lo que él demuestra con gran eficacia es que hasta las primeras décadas del siglo XIX una economía separada del resto de la acción social nunca se concibió como una posibilidad.

Cuando Adam Smith publica *La riqueza de las naciones*, la Revolución Industrial está dando los primeros pasos en Inglaterra, donde por primera vez se sella la peculiar alianza entre cultura política «liberal» (que plantea los derechos de los individuos como dimensión originaria), la visión científica del mundo y la economía monetaria madura. Esta convergencia genera una forma productiva nueva en la que la división racional del trabajo, el uso productivo de la técnica y el aflojamiento de los antiguos lazos sociales a favor de un nuevo individualismo dinámico empiezan a introducir aumentos significativos de la productividad per cápita (más o menos a partir de 1790). Como señala el propio Polanyi, la Revolución Industrial distó mucho de ser un «proceso espontáneo». Fue, por el contrario, un proceso de «racionalización» impulsado con fuerza por las clases dirigentes inglesas, que se generó a base de pruebas y errores pero siempre con una dirección firme.

Para entender este carácter de la Revolución Industrial basta con tener en cuenta dos elementos de gran impacto histórico, las enclosures y la expansión colonial.

El proceso de los cercamientos (*enclosures*) es uno de los pasos más conocidos y cruciales de la Revolución Industrial. Oficialmente

se trataba de una «racionalización» del uso de la tierra. Según un estatuto medieval, los *commons* (tierras comunales) incluían los campos labrantíos, los prados comunes y los eriales. Los prados comunes proporcionaban pasto a los animales, los eriales leña y agua, mientras que los campos labrantíos eran «propiedad privada» en un sentido peculiar y limitado. En el ordenamiento feudal toda la tierra pertenecía al rey, que la entregaba en concesión a los feudatarios; estos, a su vez, podían concedérsela a sus subordinados. Pero la evolución institucional inglesa, de la Carta Magna a la Revolución Gloriosa de 1688, había debilitado las prerrogativas del rey y reforzado las de la aristocracia terrateniente. Aun así quedaban importantes extensiones de terreno sujetas al derecho consuetudinario (los *commons*, justamente) que a gran parte de la población, carente de tierras, le permitían practicar una economía de subsistencia. En cada condado se asignaban las tierras cultivables comunes a titulares que tenían su posesión, transmisible por herencia, pero no su propiedad en el sentido moderno de la palabra. Estas tierras, debido a las divisiones hereditarias, se habían dispersado por el territorio como parcelas cultivables que pocas veces eran contiguas. Por eso el cultivo no era una tarea individual sino colectiva, con posterior reparto de la cosecha proporcional a las posesiones de cada cual.

El proceso de las *enclosures* del siglo XVIII tenía dos objetivos: la fusión de los campos comunes para superar la práctica del cultivo colectivo y la privatización de los pastos comunes y los eriales para hacerlos «eficientes».

Fue un proceso sustancialmente coactivo, que modificó radicalmente la organización social inglesa. Los mayores terratenientes podían pedir al parlamento (donde tenían una amplia representación) un cercamiento que reorganizaba los campos de poseedores grandes y pequeños, creando propiedades homogéneas y suprimiendo los derechos consuetudinarios. Los gastos de construcción de las nuevas cercas y acequias se asignaban proporcionalmente a la extensión de las tierras poseídas.

A pesar de su aparente corrección formal, este proceso expulsaba del territorio tanto a quienes no poseían tierra como a los pequeños

poseedores. Los que no tenían tierras propias ya no podían sobrevivir accediendo a las áreas comunes (pastoreando algunos animales, recogiendo leña, construyendo una choza) y los que solo poseían parcelas pequeñas para una economía de subsistencia no tenían dinero suficiente para pagar los gastos del cercamiento. El resultado global de este proceso, como Marx fue el primero en señalar, fue, por un lado, el paso al *concepto moderno de propiedad privada de la tierra*, y por otro la creación de un ejército de desposeídos que emigró a las ciudades y proporcionó la mano de obra barata para el despegue del nuevo desarrollo industrial.

El segundo aspecto que cabe destacar es la forma en que la Inglaterra del siglo XVIII, lejos de aplicar una política de reducción del papel del estado, adoptó con gran éxito una política de imperialismo militar y proteccionismo económico.[94] Adam Smith podía criticar fácilmente la intromisión del estado inglés porque en su tiempo, contrariamente al «espontaneísmo desde abajo», la economía inglesa estaba impulsada por iniciativas promovidas o guiadas directamente por el estado (como las de la British East India Company). Precisamente fue la fuerza del estado inglés la que marcó la diferencia con otros países donde el desarrollo capitalista estaba en sus inicios: Italia y Alemania, que no tendrían un estado unitario hasta bien entrado el siglo XIX, o también Holanda, cuyo estado siguió siendo demasiado dependiente del sector del comercio privado y fue incapaz de definirse como poder autónomo (aunque en sintonía con el capitalismo naciente).[95] La flota inglesa era ya la más

94. H. Heller, *The Birth of Capitalism. A Twenty-First-Century Perspective*, Pluto Press, Londres 2011, pp. 152-153.

95. «En el siglo XVIII ese pueblo [los holandeses] aún subcontrataba la recaudación de impuestos por el uso de sus puertos y sus intereses comerciales ponían constantemente en peligro la seguridad de las Provincias Unidas; durante la guerra de independencia contra España los mercaderes de Ámsterdam armaron los barcos corsarios de Dunkerque que capturaban barcos holandeses; durante la primera guerra franco-holandesa (1672-1678) los holandeses abastecieron de pólvora y plomo a las tropas de Luis XIV; y durante las guerras anglo-holandesas los mercaderes de Ámsterdam abastecieron a los barcos ingleses con telas para velas y cordaje» (J. H. Shennan, *Le origini dello stato moderno in Europa. 1450-1725*, Il Mulino, Bolonia, 1991, pp. 125-126).

poderosa del mundo antes de que los aumentos de productividad del naciente capitalismo empezaran a dar frutos, y fue esta protección marítima la que permitió el desarrollo de comercios privados, como el rentable tráfico de esclavos con las colonias americanas. El parlamento, donde se reunían los mismos miembros de la alta sociedad inglesa que protagonizaban la Revolución Industrial, dio toda clase de facilidades al deseado desarrollo económico: carreteras de peaje, excavación de canales, construcción de puertos o leyes que limitaban las protestas de los obreros (como las de los «ludistas»).[96] La doctrina del «comercio libre», del *laissez faire*, solo se puso de moda en Inglaterra *después* de que hubiera consolidado su posición de predominio mundial.[97]

Por consiguiente, solo a partir de 1820, aproximadamente, Inglaterra empieza a madurar la visión de liberalismo económico que convertirá a Locke y Adam Smith en «profetas de la razón liberal». Es entonces cuando empezará a madurar la idea de una existencia independiente de la esfera económica, separada de la ética y la política, capaz de regularse a sí misma sin necesidad de intervenciones exteriores ni de un estado que la guíe.[98] Por otro lado, en la segunda mitad del siglo XIX el pensamiento filosófico liberal en su forma clásica es cada vez menos protagónico. Aunque su aplicación socioeconómica parece un éxito, surgen graves problemas relacionados con el desarrollo capitalista (problemas que Karl Marx describe y diagnostica).

En el plano filosófico, la razón liberal, convertida cada vez más en una suerte de «pensamiento nacional inglés», no parece tener

96. J. Rule, *The Vital Century. England's Developing Economy 1714-1815*, Longman, Londres 1992, p. 313.

97. «Reform in the direction of free trade had to wait until the second quarter of the nineteenth century, for it was a policy best suited to the maintenance of industrial leadership rather than to the assisting of economic development. Once Britain had become the "workshop of the world", free trade could become a self-serving ideology. That is why it had such a short history as an internationally preferred policy» (J. Rule, *op. cit.*, p. 316).

98. K. Polanyi, *Per un nuovo Occidente. Scritti 1919-1958*, G. Resta y M. Catanzariti (eds.), Il Saggiatore, Milán 2013, parte I.

mucho más que decir; solo son dignas de mención las reflexiones de John Stuart Mill y Herbert Spencer.

Pero sería un error considerar que la razón liberal se desarrolla ante todo como una elaboración filosófica. Nunca fue principalmente una teoría filosófica y, con el florecimiento de la visión científica del mundo en el positivismo, se tradujo en una teoría de otro tipo, como palingenesia de esa «ciencia económica» nacida un siglo antes.

En las últimas décadas del siglo XIX surge lo que será la gran obra teórica de la razón liberal, la nueva ciencia económica, conocida como «economía neoclásica».

12. El nacimiento de la «ciencia económica»

Un siglo después de la publicación de la obra de Smith comienza una transformación de la teoría económica que desembocará en la sistematización neoclásica, marginalista, vinculada a los nombres de Carl Menger, Léon Walras, William Stanley Jevons y Alfred Marshall. Esta sistematización, que hoy en día es el meollo de la teoría económica estudiada en todas las universidades del mundo, produjo una metamorfosis crucial de la naturaleza y las ambiciones de la ciencia económica.

En los autores que hoy llamamos «clásicos», como Adam Smith, Karl Marx o el propio John Stuart Mill, la teoría económica era esencialmente una *economía política* que recurría a análisis históricos y sociales.[99] Entre 1870 y principios del siglo XX se produjo una metamorfosis que engendró algo radicalmente nuevo. Esta transformación de la reflexión económica obedeció al intento (típicamente positivista) de producir *ciencia* de acuerdo con los estándares de las «ciencias duras», de las «ciencias de la naturaleza». Los padres de la teoría económica neoclásica trataron de reproducir los estile-

99. B. Fine, D. Milonakis, *From Economics Imperialism to Freakonomics. The Shifting Boundaries Between Economics and Other Social Sciences*, Routledge, Londres-Nueva York 2009, p. 2.

mas y las formas de la ciencia física, que se proponía como la «reina» de las ciencias de la naturaleza.[100] Este proceso pasó por varias fases.

La primera fase puede relacionarse con la teorización de Carl Menger y, concretamente, con su polémica contra la «escuela teórica» conocida con el nombre de *Methodenstreit*. Según Menger, en economía el historicismo era una tendencia perniciosa, porque inducía a confundir la teoría económica con la historia de la economía.[101] Menger pretendía sentar la economía sobre bases deductivas, extrayendo principios y teorías generales que tuvieran validez en cualquier situación histórica.

Para hacer plausible este enfoque, Menger sugería buscarle unas raíces naturales en sentido biológico y ahistórico,[102] no en el «estado de naturaleza» de los mitos iusnaturalistas, sino con pretensiones de plausibilidad científica (aunque sin profundizar realmente en el asunto). Según Menger, el error de las ciencias sociales de su época, impregnadas de historicismo, consistía en que pretendían extraer leyes exactas mediante la investigación empírica.[103] Y no cabe duda de que tratar de definir «leyes exactas» mediante análisis de la empiria histórica no es metodológicamente plausible. La cuestión de

100. Ph. Mirowski, *More Heat than Light. Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics,* Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 3.

101. G. M. Hodgson, *How Economics Forgot History. The Problem of Historical Specificity in Social Science,* Routledge, Londres & Nueva York, 2001, p. 79.

102. «Those changes in the empirical forms of the organic world which as a result of well-established hypotheses are said to have been completed in the course of thousands of years, usually in prehistoric times, actually are completed in the realm of social phenomena in general and in particular in that of economy in a most intense manner, and, indeed, in historical times, right before our eyes, as it were. The phenomena of private property, of barter, of money, of credit are phenomena of human economy, which have been manifesting themselves repeatedly in the course of human development, to some extent for millennia. They are typical phenomena» (C. Menger, *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics,* New York University Press, Nueva York, 1986, p. 103).

103. «The error of the social philosophers consists in the fact that they try to arrive at exact social laws by means of empirical research, and thus in a way in which exact laws of phenomena cannot be established at all, neither exact social laws nor exact natural laws» (C. Menger, *Investigations,* cit., p. 224).

fondo, sin embargo, es si el análisis económico debe buscar «leyes exactas». Podríamos señalar que ni siquiera en física la búsqueda de «leyes exactas» es propiamente posible, salvo como ideal normativo. Pero los efectos de este intento en el campo económico han sido considerables.

Cuando Menger afirma que los fenómenos de la propiedad privada, el trueque, la moneda y el crédito son «típicos» del desarrollo humano, entiende que tienen una suerte de estructura constante que varía a lo largo de la historia solo en los detalles. Pero como señaló Polanyi cincuenta años después, la naturaleza de todos estos fenómenos ha cambiado radicalmente con el paso del tiempo: la *propiedad privada* solo ha existido en ciertas circunstancias históricas y siempre en formas muy diferenciadas; el *trueque* ha sido mayormente un factor colateral de los «sistemas de don»; la *moneda* es una combinación de funciones que en gran parte de la historia humana y en la mayoría de las comunidades humanas se han presentado por separado; y el *crédito*, antes de la moneda en el sentido moderno, era esencialmente una dimensión ética y solo como consecuencia podía ser también económica.[104] La «peculiaridad» de estos fenómenos obedece a características históricas específicas y no a características antropológicas generales.

Este proceso de «naturalización» (o deshistorización) de la economía se concreta en la introducción de dos asertos que están a medio camino entre la dimensión metodológica y la ontológica: la *prioridad del individuo* y sus opciones, y el *carácter originario de la dimensión del intercambio* (del mercado).[105] La imagen de estos «mercados originarios» donde interactuaban individuos autointeresados asoma de forma más o menos explícita en todo el pensa-

104. En un trabajo anterior hemos tratado de mostrar, a la luz de Polanyi y otras fuentes históricas y antropológicas, cómo nace la idea de «crédito» en una acepción monetaria (en Mesopotamia) y cómo el trueque nunca es una dimensión originaria, pues o es un caso marginal de sistemas de mercado ya en funciones, o un caso secundario en la institución de la llamada «economía de don». Cfr. A. Zhok, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo,* cit., secciones II.1.2, II.1.3, y III.

105. B. Fine, D. Milonakis, *op. cit,* p. 3.

miento económico neoclásico, de Menger[106] a Williamson[107]. Como veremos, ya sean pretensiones de verdad histórica o meros asertos metodológicos, será irrelevante en la formación de la ciencia económica neoclásica como forma de análisis del mundo.

En este proceso de construcción conceptual ocupa un lugar importante la creación de una «sustancia unitaria» ficticia con funciones conceptuales semejantes a las de la energía en la ciencia física: la economía marginalista introduce, como sustancia cuantificable, un presunto «valor económico» llamado «utilidad», derivado del utilitarismo de Bentham.[108] Esta «utilidad» debería ser la auténtica entidad que crece o decrece en la economía y en la vida de cada individuo, una entidad homogénea que al ser cuantificable puede introducirse en los cálculos. Con este artificio se logra proponer una teoría económica que funciona al mismo tiempo como una teoría general del *valor* humano, una teoría antropológica (*homo oeconomicus*) y una ciencia matematizada, desarrollable por partes, por microanálisis que confluirían automáticamente en configuraciones globales. De ahí surge la tendencia, hoy patente y extrema, a matematizar la economía, concebida como una suerte de «filosofía matemática» o «matemática social» cuya conexión con la realidad

106. Es característico el modo en que Menger introduce la presunta «invención de la moneda» partiendo de un «individuo económico» (*wirtschaftendes Individuum*) y de la inclinación natural, de inspiración smithiana, al trueque: «As each economizing individual becomes increasingly more aware of his economic interest, he is led by this *interest, without any agreement, without legislative compulsion, and even without regard to the public interest,* to give his commodities in exchange for other, more saleable, commodities, even if he does not need them for any immediate consumption purpose» (C. Menger, *Principles of Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, USA 2007, p. 260).

107. O. Williamson, *Markets and Hierarchies*, Free Press, Nueva York 1975, p. 21.

108. La noción de utilidad como suma de los placeres y sustracción de los dolores es central en la moral de Bentham: «It is in vain to talk of the interest of the community, without understanding what is the interest of the individual. A thing is said to promote the interest, or to be *for* the interest, of an individual, when it tends to add to the sum total of his pleasures: or, what comes to the same thing, to diminish the sum total of his pains» (J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books, Kitchener, Ontario 2000, p. 15).

empírica, humana, histórica y social está reducida al mínimo.[109]

En el transcurso del siglo XX la economía neoclásica dio paso a la macroeconomía keynesiana[110], pero subordinándola, es decir, situando en la base de la ciencia económica la esfera *microeconómica*, la de las elecciones optimizadoras del *individuo*. Este enfoque consolida la imagen «constructiva» y «atomista» del modelo, en el que, como en el ideal fisicalista, los complejos se construyen como sumatoria de las partes simples. El creciente predominio de los estudios matematizantes en economía, de acuerdo con la idea de «ciencia auténtica» que se quiere proyectar, acabó siendo un obstáculo para cualquier cuestionamiento de dicho enfoque, al poner en segundo plano las cuestiones históricas y fundadoras.

Así, a caballo entre los siglos XIX y XX, en plena atmósfera positivista y a contracorriente de las políticas económicas aplicadas (el *laissez faire* estaba ya en retirada para dar paso a las estrategias imperialistas), la ciencia económica renació en la forma neoclásica, que es la que define la ortodoxia económica contemporánea. Los pasos que caracterizan esta transformación del pensamiento económico se pueden resumir en tres:

1) Construcción de la economía como una nueva ciencia social que emula los estilemas de las ciencias de la naturaleza, desplazando su fundamento de la *historia a la naturaleza*.

109. «[A] large number of economists treat the subject as it if were "a kind of mathematical philosophy". Perhaps a better expression would be "social mathematics", thais, a brand of mathematics that appears to deal with social problems but does so only in a formal sense. [...] The fact that graduate education in economics emphasizes technical puzzlesolving abilities at the expense of imparting substantial knowledge of the economic system is simply a reflection of the empty formalism that has come increasingly to characterize the whole of modern economics. [.] Much as we enjoy abstract, mathematically formulated economics, we cannot help wondering just how the economy actually works, and most of the lemmas of rigorous pure theory do not really satisfy the desire to understand how things hang together in the economic world» (M. Blaug, *The Methodology of Economics,* Cambridge University Press, Cambridge, 1992, Prefacio, p. XII).

110. Es la llamada «síntesis neoclásica», tal como la define Paul Samuelson en *Economics, an Introductory Analysis,* McGraw-Hill, Nueva York, 1948.

2) Construcción de un modelo axiomático basado en casos simplificados e idealizados en el que se introducen como base de la teoría unas ideas especialmente restrictivas de asunto económico (*homo oeconomicus*), de valor (*utilidad*) y de relación (*intercambio, mercado*).

3) Desplazamiento de la metodología económica del análisis histórico-inductivo (o abductivo) al análisis hipotético-deductivo, con adopción creciente de estilemas matematizantes.

Esta transformación es fundamental para el desarrollo de la razón liberal. El liberalismo clásico, una vez consolidado un modelo político de laissez faire, no evoluciona hacia una teoría filosófica, antropológica o metafísica, no profundiza sus fundamentos, sino que, de acuerdo con su carácter pragmático, se encarna en una teoría destinada a la aplicación, es decir, en la ciencia económica neoclásica.

Lo que queremos sostener y trataremos de aclarar es que la ciencia económica, en su formato marginalista, neoclásico y basado en la microeconomía, no nace propiamente como una ciencia, como un mero intento de búsqueda de la verdad, sino más bien como una teoría política en busca de hegemonía. La ciencia económica neoclásica es la verdadera encarnación de la razón liberal clásica que, al presentarse como científica, en el siglo XX podrá evitar aparecer como *una* posición política (y ética) concreta; no le hará falta, porque se presentará como *verdad científica* en la esfera de lo económico. La convergencia iniciada en el siglo XVI entre práctica monetaria, tecnociencia y teoría iusnaturalista de la libertad negativa se consuma en el proyecto de la ciencia económica neoclásica.

13. El intercambio originario y los axiomas del comportamiento del consumidor

Como habíamos empezado a ver en Adam Smith, en la base del edificio de la ciencia económica actual hay un esquema tan sugerente como engañoso. Consiste en una visión idealizada y antropológicamente ficticia del *intercambio voluntario entre individuos*

El concepto más elemental y básico de la ciencia económica es el *intercambio* entre agentes económicos individuales, totalmente independientes, que interaccionan libremente en una transacción buscando el beneficio mutuo.

Si dos sujetos hacen un intercambio *voluntario*, por definición debería ser ventajoso para ambos, de lo contrario no lo consentirían. Pues bien, esta «ventaja» se presenta como simple aprobación subjetiva, pero en el plano económico se concibe como una *cantidad de valor* ideal llamada «utilidad». Se imagina que después de cada intercambio voluntario la cantidad total de valor (la *utilidad* de los sujetos implicados) ha aumentado. En principio parecería que cada aumento o intensificación de los intercambios voluntarios en una sociedad promueve un aumento generalizado del bienestar (la «riqueza de las naciones»).

Este esquema inicial, planteado como algo intuitivo, se desarrollará y afinará después, pero hasta ahora el camino que se ha seguido es muy problemático. Por muy inocente que pueda parecer este paso, la invención de una sustancia homogénea de valor que no corresponde a nada realmente vivido acarrea una serie de graves consecuencias en cascada. El intercambio tiende a ser la clave de lectura universal de la elección racional, de la relación con los demás y también de la acción individual.

Ludwig von Mises,[111] por ejemplo, entiende la acción individual como una instancia de intercambio, concretamente como una especie de intercambio consigo mismo en el que el sujeto «troca» perspectivas de acción por resultados alternativos para él, por ejemplo, el placer del descanso y el de una satisfacción futura.

Cada relación interhumana se concibe como autorreferencial, como un intercambio en el que cada cual solo trata de optimizar su ventaja. En este sentido, los teóricos del «intercambio social» (*Social Exchange Theory*)[112] como Homans[113] concibieron todos los

111. L. von Mises, *op. cit,* pp. 40 ss.
112. P. Ekeh, *Social Exchange Theory,* Heinemann, Londres, 1974.
113. G. C. Homans, *Social Behavior. Its Elementary Forms,* Routledge & Kegan Paul,

momentos relacionales (aprobaciones, agradecimientos, reproches, afectos, etc.) como incentivos y desincentivos económicos sujetos a leyes similares a las del comportamiento del consumidor.

El núcleo de la teoría (micro-)económica son los principios que definen las formas ideales de la elección racional en los procesos de intercambio (y en ese caso límite del intercambio que sería la elección individual de la acción). Estos principios elementales se denominan *axiomas de las preferencias* (o *del comportamiento*) *del consumidor*.

Los axiomas de las preferencias del consumidor que suelen citarse son cuatro:[114] *completitud, transitividad, insaciabilidad* y *utilidad marginal decreciente*. Estos principios deberían definir la estructura mínima de una elección racional. La racionalidad de estos principios es lo que permite dar el primer paso en el proceso de matematización propio de la economía neoclásica (marginalista). Es decir, permite trazar las *curvas de utilidad* que son la base analítica de la microeconomía.

Mientras los dos primeros axiomas exponen principios meramente lógicos, los segundos describen rasgos psicológicos que se consideran fundamentales; partamos de los dos últimos.

El *principio de insaciabilidad* dice que el sujeto, para cada bien económico, siempre preferirá tener de más a tener de menos. Este principio, que de entrada puede parecer obvio, es claramente falso si se aplica en una situación de falta de mercados (o de mercados imperfectos), porque en esas circunstancias la acumulación de un bien puede llegar a ser inútil o incluso onerosa. Pueden gustarme los tomates, puedo usarlos de maneras muy ingeniosas, pero si no puedo venderlos todos en un mercado capaz de absorberlos alcanzaré un umbral en el que recibir más tomates será un estorbo en

---

Londres, 1961.

114. Esta es solo una de las clasificaciones. A veces los principios se amplían a cinco o seis y también cambian sus nombres. Pero los axiomas siguen siendo los mismos y representan el núcleo principal y más interesante conceptualmente.

vez de un aumento de utilidad. Por lo tanto el principio de insaciabilidad presupone tácitamente, como dato incluido en la esencia misma de lo económico, la existencia de un *mercado ideal* potencialmente ilimitado (un mercado local, como el zoco islámico o el ágora griega, no sería capaz de librarnos eficazmente de grandes excedentes de tomates). De modo que, contrariamente a lo que se pretende, el principio de insaciabilidad solo es válido en unas condiciones históricas concretas (la existencia de un sistema de mercado) y no puede tener un valor antropológico general.

El principio de *utilidad marginal* decreciente parte de un rasgo auténtico de las formas del deseo humano y, en cierto modo, es un correctivo del principio anterior. Capta una tendencia de la satisfacción de cualquier deseo basada en necesidades concretas: cuanto más se satisface una necesidad por disponibilidad de un bien, tanto menos se deseará adquirir una unidad más. Este principio es válido, en líneas generales, en el plano antropológico, pero cabe señalar que justamente en un sistema de mercado (el sistema que presupone el principio anterior) presenta excepciones importantes. En un sistema de mercado el aumento de la *disponibilidad monetaria* abre nuevos horizontes de compra y puede inducir un deseo de acumulación de dinero; mientras el deseo de un bien concreto tiende a reducirse con el aumento de su disponibilidad, el deseo de dinero puede aumentar con el aumento de su disponibilidad, porque no se trata de un bien que satisfaga un deseo concreto sino más bien de una forma de *poder* genérico.

Estos dos principios «psicológicos», tomados como si fueran «evidencias naturales primarias», muestran una extraña falta de homogeneidad en las condiciones de su aplicación. Aquellas en las que vale el primero son aquellas en las que no vale el segundo, y al revés. Ya aquí se pone de manifiesto que la atmósfera incorpórea y ahistórica en que se sitúan los principios de la economía neoclásica es conceptualmente problemática.

Los otros dos principios del comportamiento del consumidor, en cambio, suelen considerarse principios lógicos que sería absurdo vulnerar. Pero son ellos, justamente, los que esconden las abstracciones

más problemáticas. De hecho, según la ortodoxia neoclásica, las posibles vulneraciones de estos principios son muestras de franca irracionalidad que deben ser censuradas o corregidas. Por eso estos dos principios despliegan sus efectos en sentido plenamente *normativo*.

El *principio de completitud* afirma que cada par de elecciones siempre pueden ordenarse en términos de *utilidad* como iguales, mayores o menores entre sí. Este aserto, en apariencia inocente y obvio, contiene sin embargo un supuesto previo y crucial, pues define la *conmensurabilidad* de cada contenido de valor con cada uno de los demás y con ello la posibilidad de *medir* cada contenido de valor. Afirmar que cada contenido de valor puede ordenarse en términos de *más* o *menos* equivale a decir que cada contenido de valor es *cuantificable*. Este es, en realidad, el contenido implícito en el concepto de *utilidad*, tomado del utilitarismo clásico y fundamental para entender la conceptualización del valor en economía.[115]

Lo que sucede tácitamente en este paso es algo que tiene amplias repercusiones, porque una cosa es decir que en cualquier circunstancia podemos *hacer una elección sin permanecer indecisos* (siempre podríamos echar a suertes) y otra, bien distinta, afirmar que nuestra elección es fruto de una *comparación cuantitativa de una misma «entidad»* (la utilidad).

Cabe señalar, de paso, que una condición de indecisión objetiva no sería, en sentido estricto, irracional (en el sentido de ininteligible). Podemos encontrarnos ante una elección en la que chocan *imperativos* inconmensurables, y eso puede llevar a la indecisión.

Por ejemplo, podríamos imaginar una indecisión de este tipo en Abraham ante la petición divina de sacrificar a su hijo Isaac: la obediencia a Dios y el amor paterno podrían configurar una situación en la que resulta imposible establecer un orden de valor. Pero dejando a un lado estos casos límite, las mayores implicaciones re-

115. La noción oficial del concepto de utilidad como suma de los placeres y sustracción de los dolores, tomada del utilitarismo de Bentham, fue introducida por uno de los padres del marginalismo, W. S. Jevons, *Teoria dell'economia politica*, trad. de R. Fubini y C. Argnani, UTET, Turín 1947, p. 138.

siden en la idea de que los contenidos de valor sobre los que ejercemos nuestras elecciones deben ser cuantificables y por lo tanto se les pueden asignar números.[116] Esto se ve más claro si completamos el cuadro examinando el último axioma del comportamiento del consumidor, el de *transitividad.*

El axioma de transitividad también parece afirmar algo trivial, casi tautológico. En efecto, afirma que si prefiero el bien A al bien B y el bien B al bien C, debo preferir el bien A al bien C. De no ser así, si yo fuera tan irracional como para vulnerar el principio de transitividad, alguien podría arruinarme vendiéndome en secuencia cíclica siempre los mismos bienes. Este principio refuerza y explicita el carácter cuantitativo atribuido a los contenidos de valor que representan una elección económica. El valor (la utilidad) se concibe como una sustancia homogénea, incorruptible, divisible y cuantificable, que también se puede acumular o dispersar en el tiempo. No es difícil ver que el modelo tácito de esta sustancia no es una entidad psicológica, como el placer y el dolor de los utilitaristas, sino sencillamente el *dinero*. Porque solo el dinero se presenta como una sustancia homogénea, divisible, cuantificable, acumulable y dotada de valor. Pero el suyo es un valor *instrumental, extrínseco*, fruto de su capacidad, en un contexto, de permitir el acceso a ciertos bienes o servicios. Para conferir dignidad psicológica y enjundia antropológica al «valor del dinero» se inventó la noción de utilidad como presunto correlato interior de lo que se presenta públicamente como medio de cambio y reserva de valor en las transacciones de mercado.

En realidad es bastante fácil demostrar que hay vulneraciones de la transitividad absolutamente racionales. Puedo preferir un Ferrari a un Mercedes como símbolo de estatus, puedo preferir un

116. Según la definición clásica de Stevens: «Measurement is the assignment of numbers to objects or events according to a rule» (S. S. Stevens, «On the theory ofscales of measurement», en *Science*, 103, pp. 677-680, 1946) – Para un análisis más articulado de los axiomas de completitud y transitividad véase A. Zhok, «On value judgement and the ethical nature of economic optimality», en *New Essays in Logic and Philosophy of Science*, College Publications, Londres, 2010, pp. 433-446.

Mercedes a un Ferrari para llevar a mi familia de vacaciones y puedo preferir un Smart tanto a un Ferrari como a un Mercedes para ir de compras por la ciudad. Se pueden imaginar un sinfín de formas de intransitividad que no tienen nada de irracionales.[117] Porque una contradicción en sentido propio, como reza la definición clásica del principio de no *contradicción*, es una incompatibilidad entre elecciones *simultáneas* que se hallan bajo *las mismas condiciones*.[118] Pero en esta *simultaneidad descontextualizada* ideal (el mismo tiempo, las mismas condiciones) no se puede hacer ninguna elección real. Esas condiciones ideales solo pertenecen a la intemporalidad abstracta de las relaciones lógico-matemáticas. Nuestras elecciones reales se producen en situaciones cambiantes, en las que nuestras preferencias también pueden estar sujetas a cambios. En varias etapas de la vida, pero también en periodos mucho más cortos, incluso a lo largo del mismo día, podemos tener subjetivamente necesidades distintas y por lo tanto podemos ordenar de un modo distinto el valor de los mismos bienes.

Realmente, una atenta descripción fenomenológica del carácter de las elecciones reales podría mostrar que nunca obedecen a una comparación entre «placeres» y «dolores» o, genéricamente, a sentimientos. Nuestras elecciones evalúan comparativamente *escenarios dinámicos dotados de sentido, desarrollos de historias posibles*, en los que los eventuales componentes de «bienestar» o «malestar» también se definen a la luz de horizontes potenciales de consecuencias, de «historias alternativas». El «cálculo» de nuestras elecciones no tiene nada que ver con «comparar pesos distintos» ni con una computación, sino que es una evaluación comparativa imaginaria de situaciones alternativas y de las opciones que presentan. Puedo elegir entre ir a un lugar en automóvil o en tren, y en esta elección pueden entrar distintos «cálculos» de gastos, comodidad, duración del viaje,

117. Cfr. P. Slovic, «The Construction of Preference», en *American Psychologist*, vol. 50, 5, 1995, pp. 364-371.

118. «Es imposible que la misma cosa, *al mismo tiempo*, pertenezca y no pertenezca a una misma cosa, *bajo una misma relación*» (subrayados míos) (Aristóteles, *Metafísica*, Rusconi, Milán 1992, p. 184, 1005 b).

posibilidad de decidir la hora de salida, de trabajar o no durante el viaje, etc. Y cada una de estas evaluaciones depende a su vez de lo que pienso hacer después: a la llegada, en los días siguientes, en mi vida siguiente. Aquí la reflexión sitúa ante los ojos de la mente, en modo analítico, unas opciones cuyo valor depende de su significado en el ordenamiento de mis actos y mis planes. Y el significado tiene muy poco que ver con sumatorias de placer y dolor (aunque el dolor, como tiende a debilitar la acción, se suele evitar). Concebir las acciones y los planes como unidades independientes del valor, como «cuantos» de una sustancia homogénea comparables por separado, es un error.

Partiendo de este breve análisis empezamos a ver que en los axiomas más elementales que definen la racionalidad de la elección económica hay ya abstracciones que no son «aproximaciones» inocuas, sino *distorsiones* problemáticas. Se presupone la existencia de un *mercado* y de un *modelo monetario del valor*, porque sin ellos dichos axiomas carecerían de sentido. Pero asumir tácitamente la existencia de instituciones históricas fundamentales (mercado y dinero) como *presupuesto general de la elección racional* es una operación preñada de consecuencias problemáticas.

14. Los principios de la competencia perfecta

El corolario inmediato de la prioridad del intercambio autointeresado es la centralidad que asume la *división del trabajo*. Dada la amplia posibilidad de acceder a intercambios voluntarios, los individuos tienen razones para especializarse, repartiéndose las tareas productivas y obteniendo así un aumento general de la producción y, es de suponer, del bienestar colectivo. El mismo esquema se reproduce en el plano de los intercambios entre naciones, donde la división del trabajo conduciría a un aumento generalizado de la producción; David Ricardo fue el primero en argumentarlo con su «teoría de los costes comparativos».

Tanto la acción individual como la división social del trabajo

se hacen depender de un intercambio voluntario idealizado que define las formas de la elección racional. Una vez establecida esta plataforma conceptual se introducen las condiciones teóricas generales que deberían permitir la obtención de los beneficios prometidos por un sistema universal de los intercambios voluntarios. En la economía neoclásica estas condiciones se presentan como axiomas o principios, con arreglo a un paradigma más propio de las ciencias naturales o las matemáticas que de las ciencias sociales. Se denominan *principios de la competencia perfecta* y son las condiciones ideales en que un sistema de intercambios libres (un mercado) hallaría un equilibrio capaz de optimizar tanto la asignación de recursos como el uso de los factores productivos.

La idea de *mercado perfecto*, además de ser un ideal central de la teoría económica neoclásica, es un modelo relacional general para el amplio sector del liberalismo político que concibe la sociedad esencialmente como lugar de intercambio entre individuos. La ventaja mutua, asumida como resultado de cualquier intercambio voluntario, se pretende generalizar ahora a la totalidad de las relaciones sociales, en la medida en que los intercambios puedan hacerse en condiciones de «mercado perfecto».

Examinemos ahora brevemente las condiciones para el funcionamiento de un mercado perfecto. El listado no es perfectamente estable, pero su núcleo fundamental puede resumirse a ocho condiciones principales.

1) *Maximización*

Los agentes económicos, ya sean productores o consumidores, deben tratar de *maximizar* sus «ganancias», su «utilidad».

2) *Independencia mutua de las decisiones*

Cada transactor debe tomar la decisión de efectuar una transacción *con independencia de lo que decidan los otros* agentes económicos.

3) *Debilidad de los agentes económicos*

En el mercado ningún agente debe ser capaz de ejercer él solo una influencia significativa en los precios, ni como comprador ni como vendedor. Esto implica que siempre tenga que haber una serie

de agentes económicos, compradores y vendedores, «no demasiado grandes».

4) *Información perfecta*

En el mercado cada agente debe tener informaciones exhaustivas sobre la naturaleza de los productos y los costes para obtenerlos.

5) *Acceso libre*

No deben ponerse trabas de ningún tipo a la entrada en el mercado de nuevos productores y nuevos consumidores, ni tampoco a su salida.

6) *Movilidad de los factores de producción*

Los factores de producción clásicos son la tierra, la fuerza de trabajo y el capital, y en un mercado perfecto deben ser libremente reasignados para que proporcionen los mayores beneficios. Como la tierra no se puede mover, la fuerza de trabajo y el capital (que incluye mercancías y dinero) deben poder desplazarse sin impedimentos sobre la tierra.

7) *Sin externalidades*

Una externalidad es cualquier coste (o beneficio) generado en una actividad económica que se impone a sujetos que no eligieron entrar en esa actividad económica. Un ejemplo clásico de externalidad es la contaminación colateral a una actividad productiva. En el sistema de las transacciones libres en el mercado no debería haber situaciones que hagan recaer externalidades sobre sujetos distintos de los productores o transactores voluntarios.

8) *Sin costes de transacción*

Un coste de transacción es cada coste necesario para realizar un intercambio voluntario, como los generados por una negociación, la definición o la defensa de derechos de propiedad, la obtención de informaciones sobre la naturaleza de los productos, etc. En un mercado perfecto no deberían subsistir costes de transacción.

Ahora bien, estas ocho condiciones se consideran idealizaciones y no pretenden fotografiar la realidad de los mercados; pero son idealizaciones que, como veremos, desempeñan un papel determinante en la definición de la realidad económica.

14.1 Sobre la maximización

La primera condición transpone y aplica a escala de mercado todo lo que, como hemos visto, establecen los axiomas del comportamiento de los consumidores: el valor que se instituye en la esfera de los intercambios tiene la naturaleza de una cantidad acumulable, y cada agente económico trata de tener cada vez más. En la esfera del mercado, dicha condición, abstracta en el plano axiológico, parece transformarse en algo intuitivo: la adquisición de un beneficio monetario cada vez mayor. Sin embargo, como se ha observado varias veces, a partir de la idea de «racionalidad limitada» (*bounded rationality*) de Herbert Simon,[119] esta supuesta maximización es *de facto* generalmente falsa; los agentes económicos, más que maximizar, tienden a alcanzar unas condiciones genéricas de *satisfacción*.

Según Simon esto dependería esencialmente de la dificultad, y a veces imposibilidad, de alcanzar un *conocimiento* adecuado de las condiciones de la elección. Pero esta crítica, que se centra en los límites de la obtención y elaboración de las informaciones, es restrictiva. El sujeto que actúa en su propia existencia normal no es un *maximizador*, ante todo porque, salvo en los casos limitados a evaluaciones monetarias, no se remite a ninguna *cantidad* de valor maximizable, acumulable. El modo más apropiado de entender la forma de las elecciones humanas ordinarias es en términos de *recorridos en una historia* donde el punto de llegada de la historia nunca está totalmente definido ni es totalmente definible: nuestras elecciones se hacen entre recorridos alternativos, guiándonos por perspectivas más o menos prometedoras. La introducción de la condición de maximización, en cambio, induce a concebir como propiamente racionales solo las decisiones reducibles a parámetros cuantitativos. Esto lleva a plantear como modelo de la decisión racional aquella que está basada en evaluaciones monetizables (por ejemplo, en términos de «evaluaciones costes-beneficios»).

119. H. Simon, «A Behavioral Model of Rational Choice», en *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 69, n. 1, feb. 1955, pp. 99-118.

14.2 Sobre la dependencia mutua de las decisiones

El segundo aserto introduce la necesidad de una independencia mutua de los criterios que determinan las decisiones. Solo así tiene sentido imaginar que el efecto global de las elecciones en una economía pueda reducirse lógicamente a una sumatoria de elecciones individuales. La independencia mutua de las decisiones se basa en una idea bien sencilla: si yo prefiero el jamón al embutido y me entero de que tú prefieres el embutido al jamón, parece absurdo pensar que esto me haga cambiar de preferencias; seguiré pidiendo bocadillos de jamón. Esto es muy razonable, pero en cuanto se va más allá de ejemplos deliberadamente elementales se descubre fácilmente que, en la formación de las preferencias, las elecciones determinadas por la comparación con elecciones de otros son una parte importante de las elecciones que se hacen en mundo real. Ciertos autores, como René Girard,[120] incluso consideran que todo deseo es esencialmente «mimético», es decir, que depende de la comparación con deseos ajenos. Pero aun sin adoptar esta posición extrema, es indiscutible que una fuente significativa de deseos propios, o de cambio de deseos anteriores, son componentes relacionales como *imitación*, *emulación*, *envidia* y *competición*. Una parte muy significativa de nuestras elecciones reales se hacen tomando en consideración el modo en que se configuran en comparación con elecciones ajenas. Hay muchos bienes (no solo los de lujo) cuyo valor, en gran parte, se debe a que son «exclusivos», es decir, que imponen una competición para acceder a ellos (escuelas prestigiosas, títulos, honores, reconocimientos). Además, ya desde la antigüedad (el *cursus* honorum romano), en todas las carreras la competición por el prestigio es al menos tan importante como la competición por la riqueza. Son datos antropológicamente consolidados; pero también en la forma de mercado que más se acerca al modelo del «mercado perfecto», el mercado financiero, las elecciones se hacen a menudo por *emulación* (se vende si venden otros, se

120. R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milán, 2002.

compra si compran otros), como nos recuerdan muchas burbujas financieras. De modo que también este segundo aserto, pese a su apariencia de inocuo sentido común, es una descripción inadecuada de los comportamientos reales en los mercados reales.

14.3 Las normativas del mercado perfecto

El grupo de condiciones mencionadas más arriba como 3), 4), 5) y 6) son aquellas en las que se ejerce de un modo más constante y coherente la intervención política dirigida explícitamente a acercar los mercados reales al «mercado perfecto».

A partir del siglo XIX la intervención reguladora de los estados procuró modelar jurídicamente unas condiciones de mercado que acercaran a los ideales del «mercado perfecto». Probablemente la primera intervención en esta dirección fueron las leyes antitrust. A partir del Sherman Antitrust Act de 1890, impidieron o limitaron la capacidad de los agentes económicos para condicionar los precios (*debilidad de los agentes económicos*). Otras normas trataron de aumentar la información que debían proporcionar los productores a los consumidores sobre su producto (*información perfecta*). A menudo se intervino para reducir los trámites burocráticos y económicos que limitaban el acceso al mercado de nuevos competidores (*acceso libre*). Y en cuanto a la *movilidad de los factores de producción*, el proceso conocido como «globalización» en el último medio siglo ilustra bien el modo en que los estados liberales han inducido grados crecientes de «apertura» a las mercancías, a los capitales y también a las personas. La reducción o anulación de aranceles, la creación de un mercado de capitales planetario, el incremento continuo de los procesos de transferencia de fuerza de trabajo dentro de los estados y entre estados, son rasgos distintivos del último medio siglo.

Pero en este como en otros casos es importante tener en cuenta la distancia entre idealización y realidad. La información perfecta es un concepto utópico, un objetivo que no se puede alcanzar ni remotamente. La asimetría de conocimiento del producto entre productor y consumidor siempre existirá.

Solo en unos pocos sectores, como la pequeña restauración, es relativamente fácil ingresar en el mercado; en la mayoría de los casos el ingreso en el mercado está condicionado por la disponibilidad de capitales ingentes.

La movilidad de los factores de producción siempre es muy asimétrica; mientras que los capitales pueden tener una movilidad casi absoluta gracias a la tecnología (y a las legislaciones que lo permiten), las mercancías necesitan tiempos y costes de transferencia mucho mayores, y la fuerza de trabajo, cuando procede de seres humanos, nunca puede ni física ni legalmente desplazarse a una velocidad comparable con la de los capitales o incluso con la de las mercancías. Como en el sistema de mercado la rapidez de desplazamiento supone capacidad de aprovechar las mejores oportunidades de ganancia, estas diferencias de velocidad estructurales explican ya por sí solas por qué el rendimiento de los capitales tiende a ser superior a los márgenes de beneficio de las mercancías, por no hablar de los márgenes de ganancia de la fuerza de trabajo.[121]

Algunas de las idealizaciones más controvertidas de la concepción económica liberal están basadas en esta modelización del mercado perfecto. Una de estas modelizaciones es la que supone que el salario de cada cual es o debe tender a ser proporcional a su contribución productiva. La idea es que si la contribución productiva del trabajador A es superior a la de B (es decir, si la porción de producción atribuible a A tiene un valor de mercado superior a la de B), sería sensato que el empresario ofreciera a A un salario superior para tratar de obtener sus servicios. Este aumento debería mantenerse hasta que el salario de A sea proporcional a su contribución productiva. El razonamiento que recogemos aquí informalmente se remite al llamado «teorema del agotamiento del producto» propuesto por los economistas del siglo XIX J. B. Clark y Ph. Wicksteed. En la óptica de la justicia distributiva, dice en sustancia que a largo plazo lo que crea el trabajo volvería al trabajo en forma de salario.

121. Cfr. L. Boltanski, E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milán-Udine, 2014, p. 420.

Por eso la justicia distributiva del mercado coincidiría con su eficiencia: el éxito económico es justo porque obedece a una meritocracia objetiva, correspondiente al funcionamiento eficiente del mercado.

Naturalmente, este razonamiento tiene premisas groseramente irreales, como unos costes de transacción despreciables y una información perfecta. Solo con costes de transacción insignificantes cabe imaginar esa especie de «nueva contratación continua» que se menciona. Y solo con información perfecta sería concebible deducir la contribución productiva individual de un proceso productivo en el que intervienen gran cantidad de factores y que, normalmente, necesita la colaboración de varios individuos. En la realidad no sucede nada de esto. Los salarios tienden a seguir convenciones «tradicionales» de sector o, cuando pueden ajustarse fácilmente, dependen del poder contractual entre trabajador y empresario, comoquiera que esté establecido. Por otro lado este poder contractual depende mucho más de factores ajenos a la aportación individual (tasas de empleo, legislación contractual, etc.) que de la productividad personal.

Algo parecido puede decirse de la llamada *trickle-down economics*, es decir, de la hipótesis de que un aumento de ganancias en la parte más pudiente de la población acarrea automáticamente beneficios al conjunto de la sociedad. También en este caso se asume que en el mercado no pueden crearse posiciones de dominio, se asume que cada ahorro se convierte en inversión óptima (información perfecta, naturaleza maximizante de los sujetos, ausencia de costes de transacción, etc. mediante); entonces es concebible que los aumentos de riqueza de los más ricos acaben «escurriéndose» hacia abajo y beneficiando a toda la sociedad. Lástima que este panorama panglosiano choque de frente con la molesta realidad, donde no sucede nada parecido, porque las condiciones idealizadas del mercado perfecto son solo eso, idealizaciones.

En la realidad, el aumento unilateral de la riqueza de las clases privilegiadas tiende a reducir el nivel global del consumo, porque los más pudientes ahorran una porción proporcionalmente mayor

de su renta y no tienen el apremio de emplear ese ahorro de un modo productivo. Al mismo tiempo, ciertas formas de gasto de las clases pudientes repercuten en los precios medios, empeorando las condiciones de los menos pudientes.

Es el caso típico de la llamada «gentrificación»: los sectores adinerados encuentran un horizonte de inversión interesante en la compra de inmuebles de los centros históricos, lo cual aumenta los precios y exilia a los sectores más pobres a zonas periféricas, mal comunicadas, insalubres, etc.

He aquí un proceso en el que —contrariamente a la *trickle-down economics*— el aumento del poder de compra de un grupo repercute negativamente en otro grupo a pesar de que la renta nominal del segundo ha permanecido estable.

En todos estos casos las idealizaciones propuestas señalan una meta por alcanzar, siquiera por aproximación. El «mercado perfecto», que ha nacido como idealización, como un mero «modelo teórico», tiende luego a transformarse, en el plano de las políticas económicas, en una idea guía, un *ideal normativo*.

14.4 La constitución económica de los entes no económicos

Los dos últimos principios que debemos tomar en consideración son la falta de externalidades y la falta de costes de transacción. Para garantizar que las ventajas del intercambio sean las que perciben los contrayentes y nada más, es preciso asumir que las transacciones no tengan «excedencias» ni «fricciones»: ni efectos preterintencionales externos ni impedimentos internos, y por lo tanto ni externalidades ni costes de transacción. Pero el mundo real tiene poco que ver con estas condiciones descriptivas. Huelga señalar, por ser demasiado conocido, que el conjunto de las transacciones libres produce externalidades, modificaciones involuntarias de las relaciones sociales o de los equilibrios ambientales. Cada efecto colateral de una actividad productiva, ya sea sobre el ambiente natural, la organización urbana, las relaciones sociales, etc., es una externalidad. Paradójicamente, la misma «mano invisible» de Smith (bene-

ficios colectivos derivados preterintencionalmente del intercambio egoísta) es un buen ejemplo de externalidad, en este caso positiva.

En cuanto a los costes de transacción, aquí surge un tema importante: la idea de la necesidad de un «tercero mediador», de una entidad que intervenga mediando cuando las relaciones de intercambio libre, por sí solas, sean incapaces de llevar a cabo los intercambios mutuamente útiles que potencialmente estarían a su alcance. Partiremos del célebre artículo de Ronald Coase (Nobel de Economía 1991) sobre la naturaleza de la «empresa».[122] En dicho artículo Coase trataba de explicar la existencia de esa entidad intermedia suprapersonal que es la empresa. Hacía falta una explicación, porque si realmente se dieran las condiciones del mercado perfecto, algo como una «empresa» sería totalmente superfluo: sin costes de transacción, cada relación laboral, cada prestación de servicio, podría ser objeto de contratación y recontratación individual inmediata. En un mundo donde rigieran las relaciones ideales de intercambio y contratación entre individuos del mercado perfecto no habría lugar para entidades intermedias en las relaciones de intercambio individuales. Si la empresa se reserva un papel necesario es porque la falta de costes de transacción es una condición falaz; y en presencia de tales costes los posibles contrayentes no entrarían fácilmente en una relación de intercambio. Según Coase, la empresa surge como coordinadora de intercambios en presencia de unos costes de transacción que impedirían los intercambios individuales libres.[123] Pero lo que sostiene Coase para las empresas vale para cualquier intermediario institucional. Y así, a través del razonamiento de Coase, en el marco idealizado de la economía neoclásica se abren paso entidades como el *estado* y unos poderes específicos del estado como el *judicial*.

En un mundo ideal, sin costes de transacción, un trabajador podría revisar su contrato, sus tareas o sus condiciones de trabajo

122. R. Coase, «The Nature of the Firm», en *Economica*, Blackwell Publishing, 4 (16), 1937, pp. 386-405.
123. B. Fine, D. Milonakis, *op. cit.*, p. 81.

en cualquier momento. En un mundo sin costes de transacción cualquier problema de externalidad podría «internalizarse» con una negociación. Por ejemplo, si la empresa A produce carbonilla que obstaculiza la actividad de la empresa B (digamos una lavandería), B podría ofrecer dinero a A para que eliminara las emisiones con filtros. Según Coase, si la actividad de B es lo bastante remunerativa como para pagar el gasto de A, entonces a B le convendrá pagar y así se optimiza la ganancia colectiva. En cambio, si la ventaja de A por no tener filtros fuera superior a la ventaja para B de que los tenga, entonces no se producirá ninguna transacción económica y a B le convendrá encontrar alternativas menos costosas o trasladar su actividad. Según este modelo, la reorganización de las relaciones productivas puede llevarse a cabo sin la intervención de ningún tercero, como sería un tribunal, siguiendo simplemente la línea racional de la mayor ventaja privada. Desde el punto de vista de la «productividad» global, en ausencia de costes de transacción un acuerdo entre las partes siempre debería resolverse de un modo optimizador. Naturalmente, en este modelo se prescinde de cuestiones de *justicia* o de *poder,* por considerarlas variables extraeconómicas.

La limitación de este modelo es el hecho de que en el mundo real, donde cualquier negociación cuesta tiempo y recursos, es impensable que estas condiciones tan fluidas de contratación sean normales. No puede haber una contratación continua ni entre trabajador y empresario, ni entre trabajadores en colaboración, ni entre empresarios en competencia. Por eso, según Coase, el motivo (económico) de que existan «cuerpos intermedios» entre individuos interactuantes, cuerpos como empresas o estados, es la existencia de costes de transacción; los cuerpos sociales intermedios surgen como soluciones útiles para los problemas de intercambio individual.

Un razonamiento complementario al de Coase es el que propone Douglass C. North (Nobel de Economía 1993) con referencia a la existencia de usos y costumbres sociales, hábitos colectivos y normas religiosas. Según North, a diferencia de Coase, el problema no es la aparición de un cuerpo intermedio supraindividual (como

la empresa) sino de una esfera de reglas, lealtades y solidaridades humanas que inducen en los sujetos comportamientos distintos del mero oportunismo egoísta.

Según North, la existencia de esta esfera de creencias y comportamientos de valor supraindividual obedece a la imposibilidad de gestionar relaciones de competencia económica correcta entre individuos que sean meros maximizadores racionales egoístas (*homines oeconomici*). En efecto, con las premisas de una sociedad de maximizadores racionales cabría esperar una explosión de comportamientos de *free rider*, en el que cada agente trata de evadir sus obligaciones cuando no corre riesgo de ser castigado. Literalmente, *free rider* es el que viaja en transporte público sin pagar el billete. Pero el concepto puede extenderse a un sinfín de comportamientos sociales, tanto en el puesto de trabajo como en la cotidianidad extralaboral. Un mundo de oportunistas en constante busca de ventajas personales sería un mundo donde los costes de transacción se dispararían, porque tendría que haber un vigilante para cada acto, listo para sancionar, y él a su vez tendría que ser vigilado para evitar que vendiera su control al mejor postor, y así sucesivamente. Por eso, según North, los vínculos morales, las lealtades personales, el sentido del deber, etc. deben considerarse remedios necesarios para que las relaciones de mercado puedan funcionar.[124] Todo lo que de alguna manera concebimos como una aparente «decencia moral» es interpretado como una forma de capital, llamado en este caso *capital social.*

En el ámbito más específico de la filosofía política, la propuesta teórica de Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia* parte de este mismo paradigma interpretativo. En este famoso estudio Nozick trata de esbozar un modelo ideal de creación/justificación del estado a partir de un mecanismo de «mano invisible». La idea central es que la primera forma de estado nace de una competencia entre agencias privadas de protección[125] que habrían funcionado en

124. Douglass C. North, *Structure and Change in Economic History*, Norton y C., Nueva York-Londres 1981, p. 10 y p. 45.
125. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974.

una suerte de «mercado originario» (del que, dicho sea de paso, ni la historia ni la antropología han tenido nunca noticia). La competencia acabaría por seleccionar una agencia dominante, desembocando en un *monopolio de la defensa* que sería la primera matriz del estado. El que esta conceptualización carezca claramente de cualquier fundamento empírico no ha inmutado a Nozick ni a sus partidarios, pues su idea no era describir la realidad tal como es, sino la realidad como *habría tenido que ser* o quizá como tendrá que ser en el futuro.

Nótese, además, que el modelo de Nozick tampoco se sostiene en el plano conceptual, porque no aporta argumentos suficientes para explicar la aparición de *una sola* agencia de defensa monopolista; de hecho, basándonos en la experiencia histórica que tenemos de «agencias de protección privadas en competencia» (por ejemplo, los grupos mafiosos), vemos que no desembocan en ningún monopolio, sino que más bien definen una serie de grupos con predominios periódicos y momentáneos.[126]

15. El imperialismo económico y la distopía liberal

Este rápido repaso de los principios de la competencia perfecta nos ha mostrado su carácter de idealizaciones normativas. Pero el que sean idealizaciones abstractas no es en sí algo controvertido. Lo controvertido es si dicha idealización es inocua en el terreno operativo.

Como hemos recordado antes, la organización del edificio conceptual de la economía moderna depende de la decisión deliberada de calificar la economía como ciencia en sentido fuerte, a imagen de las ciencias de la naturaleza. El *Methodenstreit* sancionó el abandono progresivo del modelo histórico-descriptivo como base de la ciencia económica en pro de un modelo axiomático-matematizante.[127] La esencia de la llamada «revolución marginalista» consiste

126. Cfr. A. Zhok, «L'eredità storica tra capitale sociale e capitale economico», en *Critica marxista*, n. 3, 2002, pp. 67-76.
127. G. M. Hodgson, *op. cit.*, pp. 207-208.

precisamente en definir axiomas y principios de partida para crear a partir de ellos ecuaciones capaces de calcular los márgenes de beneficio o pérdida, los riesgos o las oportunidades. Como hemos visto, el resultado de este proceso teórico fue: 1) fundar una nueva ciencia social que emulaba los estilemas de las ciencias de la naturaleza; 2) basarla en un modelo axiomático apoyado en casos simplificados e idealizados; 3) desplazar la metodología económica del análisis histórico-inductivo al análisis hipotético-deductivo, matematizante.

Pero este enfoque, aplicado a una ciencia como la economía, que antes se incluía entre las *moral sciences*, tiene implicaciones muy problemáticas. A diferencia de la física, la economía no puede hacer experimentos en sistemas controlados sin introducir simplificaciones que, para su objeto de estudio, son engañosas. En un sistema físico aislado se puede considerar que las partes seguirán comportándose igual si el sistema no está aislado (dentro de ciertos límites), pero este aserto referido a agentes económicos (personas) es insensato. El juicio humano, como motor de la acción, es siempre holístico, es decir, tiende a considerar todas las variables de las que es consciente, incluyendo las ausentes, pasadas o futuras. No puede hacerse ningún paralelismo con el comportamiento, por ejemplo, de una molécula de un fluido, que depende exclusivamente de las fuerzas presentes y contiguas. No se puede razonar en términos económicos como si las partes de lo entero tuvieran las mismas características que las partes aisladas, y en este sentido la extensión de inferencias microeconómicas a sistemas históricos complejos es una pura apuesta (o una inferencia ficticia).

Las variables que maneja la economía son materiales históricos y antropológicos que, por esencia, no son reproducibles y no se pueden tratar «por partes aisladas» sin modificar la sustancia de lo que se evalúa.

A estos problemas estructurales se suma otro, además decisivo. La ciencia económica difiere de la ciencia de la naturaleza en que es una ciencia *normativa*, como la ética, un conocimiento que no se limita a *hacer previsiones y recomienda comportamientos* con arre-

glo a las expectativas que han madurado en ella. Las idealizaciones abstractas, cuyo único sentido en física es el de extraer ejemplos capaces de gestionar analíticamente sistemas complejos, en economía tienden a convertirse en ideales normativos, situaciones deseables a las que la realidad debería acercarse en la medida de lo posible. En este sentido, la axiomática que describe el «mercado perfecto» tiene un significado muy distinto del de la axiomática física: no se trata de meras abstracciones para abordar descriptivamente las transacciones voluntarias, sino de condiciones *prescriptivas* dictadas por la política y las leyes. Unas veces algunas condiciones ideales se imponen legislativamente como metas a alcanzar (por ejemplo, con las leyes antitrust), otras veces se prefieren formas de presión indirecta a las imposiciones normativas directas.

Por ejemplo, la existencia de interacciones entre sujetos que puedan poner de acuerdo sus opciones es en sí misma una violación del principio de la independencia mutua de las decisiones. El ideal normativo del mercado perfecto induciría (y lo ha hecho en el pasado) a oponerse a la interferencia de fuerzas políticas y organizaciones sindicales en los puestos de trabajo. Porque estas fuerzas e interacciones, al coordinar las acciones de los trabajadores y no dejar que actúen como agentes individuales en relaciones de intercambio competitivo, perturban la independencia mutua de las decisiones. En general lo problemático es la existencia misma de una esfera política independiente del intercambio económico libre, porque perturba la espontaneidad de los intercambios individuales.

Como hemos visto, Douglass North concibe los vínculos y lazos morales *sub specie oeconomica* como una modalidad del capital, el «capital social». Por su parte, los organismos institucionales colectivos se interpretan como efectos colaterales de la búsqueda de ventaja individual dentro de un sistema de intercambios (Nozick, Coase). Del mismo modo, todo lo que pertenece a la *formación humana*, al *estudio*, a la *educación* y al *desarrollo* del sujeto se entiende como otra forma de capital, el «capital humano». En la conceptualización económica, la formación humana, la educación, la *Bildung* romántica, la παιδεία griega, se traducen como modalidades que

deben estar a la altura de las funciones productivas futuras.

La economía neoclásica, con su pretensión científica, ha acabado creando una nueva visión del mundo que reduce a su propio aparato conceptual áreas enteras que antes se analizaban con instrumentos conceptuales autónomos. A este proceso de extensión de las categorías de lo económico a todos los campos de la acción humana, tanto sus críticos[128] como sus partidarios[129] lo llaman *imperialismo económico.*

Es así como entidades típicamente extraeconómicas como la moral, las costumbres o el estado se reinterpretan y se conciben como «soluciones» a problemas causados por las «imperfecciones» del mercado, imaginado a su vez como originario. Se hace caso omiso de la evidente falsedad histórica y antropológica de esta evolución. A pesar de que un mercado (que no es trueque ocasional) solo puede existir en presencia de un marco preexistente de tutela legal (derechos de propiedad, contratos, etc.) y por consiguiente de un estado y de sujetos que cumplen la ley, se ha querido imaginar una condición de *mercado como datidad originaria ideal.*

Con estos deslices interpretativos, las idealizaciones que definen el marco del intercambio y el mercado se convierten tácitamente en formas «utópicas» por alcanzar, cuando no en formas de una auténtica *distopía* de ya larga data. Este proceso tiene muchas implicaciones que examinaremos en detalle, pero de entrada tratemos de aislar dos rasgos esenciales.

En primer lugar, el imperialismo económico provoca una metamorfosis de la experiencia primaria, de lo que se nos presenta como dotado de sentido en un marco concreto e intersubjetivo. Cosas, situaciones, bienes, relaciones, vivencias personales, se interpretan como meras «ocasiones» para dar «utilidad». La pluralidad del mundo se traduce en la homogeneidad cuantitativa de un «valor» anónimo, acumulable. Esta traducción se plasma en dos en

128. B. Fine, D. Milonakis, *op. cit.*, p. 3.

129. E. P. Lazear, «Economic Imperialism», en *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 115, n. 1, feb. 2000, pp. 99-146.

tidades: el *dinero* como valor cuantificable externo y el *placer* como presunta «apreciación interna», concebido como una suerte de «sustancia sensible homogénea». Concebir actos y acontecimientos, en el mundo y en la historia, como encarnaciones de una de estas entidades (o de ambas) lleva fatalmente a adoptar una perspectiva nihilista, de vaciamiento de todo lo que tiene valor. Porque tanto el dinero como el placer son entidades estructuralmente *indiferentes al modo en que se obtienen*, son independientes de los buenos o malos motivos, funcionan de un modo indiferente en la esfera de los significados y de las perspectivas de sentido.

El hecho de que el dinero lo posea por casualidad, fortuna, dolo o cualquier otro medio es irrelevante para determinar su valor, lo único que cuenta es su *cantidad* disponible para mí aquí y ahora. Lo mismo se puede decir del placer. Da igual que se haya obtenido con actos loables o vergonzosos, fecundos o estériles, sensatos o insensatos, que sea el resultado de un éxito personal, de tomar morfina o de cualquier otra cosa.

Al concebir lo que tiene valor en una de estas dos dimensiones abstractas, el dinero y el placer, el sentido de los acontecimientos y las acciones se pierde, dejando solo en pie un sucedáneo de valor trágicamente empobrecido.

Este empobrecimiento ético deja huellas bastante visibles en la propia mentalidad que está implícita en la formación de quienes se acercan a los estudios económicos. Se trata de la *forma mentis* que a Gary Becker le permitía hablar, sin ironía, de los hijos como «bienes duraderos del consumidor» (*durable consumer goods*).[130] Si cada acontecimiento, cada persona, cada situación se conciben como una contribución, mayor o menor, al bienestar privado entendido en términos monetizables, se deteriora el vínculo de reciprocidad que sustenta la reflexión moral. La definición de Carlyle de la economía como *dismal science* («ciencia triste») resulta entonces más

130. G. Becker, «Gary S. Becker», en Swedberg, R. (ed.), *Economics and Sociology, Redefining Their Boundaries: Conversations with Economists and Sociologists*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 33.

comprensible. No es casual, por otro lado, que en varios experimentos psicológicos se haya apreciado en quienes han cursado estudios económicos una tendencia a adoptar comportamientos relativamente más egoístas.[131] Parece que esta tendencia obedece sobre todo a la propensión —derivada de la concepción de individuo y de valor propia de la teoría económica— a suponer que las motiva- ciones auténticas solo pueden ser egoístas.

El utopismo abstracto implícito en la teoría neoclásica (y luego, como veremos, en su uso político neoliberal) provoca una inversión ontológica sistemática, ya elocuentemente destacada por Marx.[132] Como hemos dicho, toda entidad dotada de sentido tiende a ser traducida en una función (o forma) del «capital». Las personas se vuelven entonces «fuerza de trabajo», sus virtudes y habilidades «capital humano», sus usos, costumbres y normas comunes «capital social»; las naciones se tornan «empresas» o «fábricas» y, naturalmente, el valor por excelencia se reduce al capital por excelencia, el *dinero*.

131. G. Marwell, R. Ames, «Economists Free Ride, Does Anyone Else?», en *Journal of Public Economics*, 15, 1981, pp. 295-310; Ph. Gerlach, «The games economists play: Why economics students behave more selfishly than other students», en *PLoS ONE* 12(9), 5 de septiembre de 2017.

132. «La perversión y la confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conjunción de las imposibilidades, el poder *divino* del dinero, están implícitas en su *esencia* en cuanto esencia genérica alienada, alienante y autoalienante de los hombres. Es el *poder* expropiado *de la humanidad*. Lo que no puedo como *hombre*, lo que no pueden todas mis sustanciales fuerzas individuales, lo puedo con el *dinero*. De modo que el dinero hace de cada una de estas fuerzas esenciales algo que ella no es, su *contrario*. [...] Dado que el dinero, como concepto existente y actual del valor, confunde e intercambia todas las cosas, es la *confusión* e *inversión* general de todas las cosas y por tanto el mundo subvertido, la confusión y la inversión de todas las cualidades naturales y humanas. Lo que puede comprar la valentía es valiente, aunque sea cobarde. Como el dinero no se intercambia por una cualidad determinada, por una cosa determinada, por [alguna] de las fuerzas sustanciales humanas, sino por todo el mundo objetivo humano y natural, cambia —visto desde el ángulo de su poseedor— todas las cualidades por todas las cualidades y todos los objetos aun contradictorios; es la conjunción de las imposibilidades, obliga a besarse a los contradictores» (K. Marx, «Manoscritti economico-filosofici del 1844», en *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1950, pp. 253-255).

Esta traducción sistemática altera el sentido de las experiencias humanas *invirtiendo sistemáticamente medios y fines*. Porque el capital, por esencia, es el *medio universal* que puede dedicarse a usos sucesivos sin predeterminar ninguno de ellos. El capital, por lo tanto, es un mero «aplazamiento», un «instrumento disponible», una vacía condición de posibilidad, un medio neutral que debería derivar su significado del uso que se haga de él. Pero desde el momento en que todo lo que podría pertenecer a la esfera de los usos, de los fines (personas, virtudes, costumbres, naciones, valores en general), está conceptualizado como *forma de capital*, toda la existencia se presenta como un *aplazamiento perenne*, una referencia a infinitas referencias posteriores, un poder que debe reforzarse con vistas a acumular más poder. La perspectiva existencial que abre el imperialismo conceptual de la teoría económica neoclásica es distópica, rigurosamente nihilista, una visión del mundo en la que el cálculo optimizador ha llenado todos los intersticios, mientras que la reflexión sobre *por qué calcular* y *por qué optimizar* y sus buenas o no tan buenas intenciones se relega a un páramo desolado de aversiones privadas y arbitrariedades.

Esta «distorsión originaria» inscrita en los fundamentos de la ciencia económica moderna no invalida necesariamente sus resultados. La existencia de un método científico para recopilar y analizar resultados ha producido lo que se espera de una ciencia, la capacidad de corregir y precisar asertos iniciales erróneos o abstractos. En este sentido la ciencia económica no es simplemente un «gran error» sino, a menudo, un auténtico conocimiento científico que puede dar frutos en un contexto determinado. Pero el pecado original de sus idealizaciones de partida no desaparece por ello. Por eso, aunque en el conjunto de los estudios económicos podemos encontrar un buen número de ellos dedicados a mostrar las limitaciones de ciertos asertos a la hora de aplicarlos, las excepciones de muchas idealizaciones, la imperfección de los mercados reales y sus fallos, la impronta ideológica de la razón liberal permanece indeleble y se aprecia claramente en las posiciones «por defecto», en el consenso ortodoxo de los estudiosos. Salvo en la economía, en nin-

guna otra ciencia sus adeptos tienen una posición política preferente. Como recuerda con lujo de detalles Dani Rodrik, los economistas asumen la bondad del librecambio como una verdad natural, como una certeza fundamental, aunque el mundo real pueda presentar desagradables excepciones locales.[133] Pero este es solo un aspecto. Los asertos arraigados, las «creencias naturales», no se limitan al comercio libre y se extienden a la naturaleza de los individuos y de la sociedad, que reflejan inconscientemente el dictado de la razón liberal. No hace falta decir que quienes se han dado cuenta de este prejuicio original y se han distanciado pueden librarse de él. Pero suelen ser minorías críticas que no socavan la solidez del sistema liberal.

De modo que la economía neoclásica no es solo una ciencia. También es un mecanismo tácito de propaganda liberal, un mecanismo poderoso precisamente porque no aparece como tal y goza entre el público de un prejuicio positivo que se adscribe a la objetividad neutral de las ciencias.

Más adelante volveremos sobre este aspecto, pero ahora debemos acercarnos gradualmente a la interpretación del giro neoliberal de los últimos cincuenta años. Para ello es preciso aclarar el papel del estado frente a la razón liberal y su evolución.

133. Véase D. Rodrik, *The Globalization Paradox*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 61-66. «In my own research career, I have never —well, almost never— felt censored or pressured to stand for the party line. Academic economists are rewarded for divergent thinking and being innovative. That includes identifying different ways in which markets fail and crafting new arguments for how government intervention in the economy can make things better. Yet unless you are a PhD economist yourself, you are unlikely to have experienced anything of this richness and diversity. In public, economists can always be counted upon to utter the same tired words of praise on behalf of free trade» (Rodrik, *op. cit.*, pp. 63-64).

Sección IV
Para una historia del estado liberal

16. De las ciudades-estado al estado nacional

Desde inicios de los años setenta del siglo XX el liberalismo político ha evolucionado hacia lo que se conoce con el nombre de neoliberalismo. Lo que se suele destacar del neoliberalismo como su peculiaridad frente al liberalismo clásico es el papel central del estado, visto como el principal favorecedor de la instauración de mecanismos de mercado.[134] Para saber si esta función supone realmente una ruptura con la tradición liberal conviene hacer algunas precisiones y ante todo una digresión sobre la historia y la esencia del estado.

Los estados, como agregaciones políticas soberanas gobernadas con leyes, se remontan a la Edad del Bronce. Las formas de ordenamiento político más comunes reproducían las formas de autoridad típicas de los núcleos familiares, con un centro de mando entendido como «padre» de la comunidad al que se podía recurrir para obtener justicia. Este modelo, basado en la familia y la tribu, se amplía gracias a la escritura, pasando del tamaño de pequeñas ciudades-estado al de los reinos e imperios. Pese al aumento de intermediarios entre el poder central y los súbditos, el modelo fundamental se mantiene durante milenios como un ordenamiento centralizado, autoritario y paternalista en el que los súbditos se vinculan al poder del soberano por considerarlo legítimo. Al mismo tiempo existe una forma de «reciprocidad asimétrica» entre desiguales en cuya virtud el inferior está obligado moralmente a la obe-

134. G. Becchio, G. Leghissa, *The Origins of Neoliberalism. Insights from economics and philosophy*, Routledge, Londres-Nueva York, 2017, p. 50.

diencia, mientras que el superior está obligado moralmente a «cuidar al inferior», sobre todo en las formas de la defensa armada y el sustento en situaciones de emergencia.

La *legitimidad* del soberano premoderno procede de la descendencia correcta (sangre real) o de su nombramiento siguiendo procedimientos legitimados por la tradición, como en el caso de la *adopción* de los emperadores romanos. En cualquier caso los súbditos deben lealtad absoluta a su soberano por ser el garante de *todo orden* y en última instancia de la vida civil y moral.

Del vértice de mando baja una pirámide de delegaciones de poder, parciales y revocables, a otros sujetos que emulan el papel del soberano con funciones y territorios más limitados (por ejemplo, en el feudalismo).

Hasta tiempos recientes casi no ha habido ordenamientos estatales *democráticos*. La condición previa de los escasos intentos premodernos de gobierno sobre bases igualitarias era una fuerte unidad popular, culturalmente consciente de sí misma y establecida dentro de los límites de una ciudad-estado. Los pocos casos anteriores al mundo moderno que se conocen presentan esta homogeneidad cultural y este carácter local, desde las ciudades griegas (Megara, Argos, Quío y, paradigmáticamente, Atenas) hasta los experimentos aislados medievales en Suiza e Islandia. Por otro lado, estos experimentos democráticos están lejísimos de las formas modernas de «democracia con sufragio universal».

Para ver estados democráticos de extensión superior a la de una ciudad debemos llegar a los estados-nación posteriores a la Revolución Francesa. A menudo se habla de estados-nación con referencia a procesos previos al estado-nación moderno. Por ejemplo, Francia, Inglaterra y España empiezan a formarse como bosquejos de estados-nación con la desaparición, a partir del siglo XII, del modelo de unidad imperial como síntesis de poder temporal y espiritual. La involución del Sacro Imperio Romano propició este proceso embrionario de formación de los estados-nación, que tiene una etapa significativa en la Paz de Westfalia (1648), que acaba con la pretensión de hacer coincidir la idea de estado con la de «pro-

piedad del soberano» y la religión de un territorio con la del rey («*cuius regio, eius religio*»).

Pero para llegar a una definición plena de las pretensiones de los estados-nación habrá que esperar otro siglo y medio, hasta la revolución de 1789, que acaba dramáticamente con las pretensiones del legitimismo dinástico. Lo que provoca la Revolución Francesa con su empuje es una deslegitimación general de las dinastías tradicionales, con sus lazos de sangre. A pesar de la Restauración posterior, el principio legitimista queda herido de muerte.

Al desaparecer el aglutinante de la lealtad al soberano y a su línea dinástica, las formaciones estatales necesitan dar con un aglutinante social alternativo. No se podía inventar por las buenas, so pena de ser ineficaz. De modo que se encontró en la nación. La continuidad histórica había promovido la superposición de población, cultura, religión, lengua y territorio, que definían de un modo impreciso pero no arbitrario unidades concebibles como «naciones», es decir, pueblos con un mismo «nacimiento» en común. Eran unidades naturales y/o culturales que planteaban dos tipos principales de problemas: la definición de las *fronteras* y la *comunidad cultural efectiva* de todas las partes de la población que vivía dentro de esas fronteras. Las fronteras reales eran inestables, a veces estaban bien marcadas por límites naturales como cordilleras o mares, más a menudo eran borrosas y desiguales. La historia europea del siglo xix es en buena parte la de la formación o consolidación de los estados-nación, que tuvieron que enfrentarse a esos problemas y lo hicieron con distintas soluciones administrativas, actos de fuerza y sobre todo, para la definición de las fronteras, con guerras.

Como recordaba Federico Chabod en su famoso análisis *La idea de nación*[135] (1961), el modelo sobre el que se formó esa idea tenía dos fuentes principales, una de orden natural, ligada a la identidad territorial y étnica, y otra de orden cultural, ligada a la identidad cultural y lingüística. Como recuerda Chabod, un ejemplo eminente de nación de matriz natural en el siglo XIX fe Alemania, mien-

135. F. Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari, 2019 [I ed. 1961].

tras que un ejemplo eminente de la matriz cultural fue Italia.

Hay, por lo tanto, un nexo particular y en algunos aspectos paradójico entre el nacimiento de los estados-nación y la ideología liberal. El liberalismo clásico no es en sí mismo más propenso a apoyar un estado-nación que a apoyar a un rey o un emperador. Pero fue el triunfo de las ideas de las «revoluciones burguesas» (americana y francesa) lo que creó las condiciones para el surgimiento del estado-nación, en el que la soberanía pertenece al «pueblo»; aunque lo que se considera pueblo y el modo en que deba expresarse institucionalmente no siempre está claro. Lo que sí está claro es que solo con la aparición del estado-nación se abona el terreno a los modernos gobiernos democráticos con sufragio universal.

Encontramos así dos instancias que se imponen simultáneamente en un proceso histórico común, pero *no* se superponen de ninguna manera en el plano ideal. Por un lado tenemos la idea de un pueblo-nación y de soberanía popular, con su «entelequia» democrática, y por otro tenemos la idea liberal de una sociedad coordinada por los principios de la libertad personal y el intercambio libre. Históricamente estas perspectivas son aliadas en su oposición a los poderes tradicionales basados en legitimidades dinásticas, pero divergen en sus tendencias fundamentales de desarrollo: la primera perspectiva tiene alma igualitaria (la igualdad de todos los ciudadanos como igualdad en dignidad y oportunidades), mientras que la segunda tiene alma individualista y jerarquizante (se considera justo por definición el orden creado por las relaciones de intercambio entre individuos nominalmente libres). No es difícil identificar en esta dualidad la aparición del enfrentamiento decimonónico entre ideas socialistas y capitalistas.

17. Del estado-nación al estado imperialista

Como hemos visto, cuando la razón liberal dio sus primeros pasos aún faltaba mucho para la aparición del estado-nación y el estado democrático. El fondo sobre el que se recorta la razón liberal es el

estado premoderno basado en la herencia como fuente de poder, legitimación y propiedad. Frente a este ordenamiento, la razón liberal desempeña el papel de fuerza emancipadora que reduce las competencias del estado para ganar libertades individuales, empezando por las económicas y comerciales. Esta es la posición de Adam Smith, quien parece subestimar la función crucial del estado inglés en el establecimiento del dominio comercial británico y con él de la incipiente Revolución Industrial.

En el siglo posterior a la obra de Smith se fue creando algo parecido a un «sistema de mercado autorregulado». No es que los estados se hubieran disuelto dando paso a un mercado sin reglas, leyes o tribunales, sino que se había llevado a cabo sustancialmente la transferencia de poder de la vieja oligarquía de sangre a una nueva oligarquía propietaria. En este sentido no dejaba de ser cierto el perentorio juicio de Marx: «El poder estatal moderno viene a ser, pura y simplemente, un Consejo de Administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa».[136]

En la última parte del siglo XIX , justo cuando la ciencia económica proclamaba cada vez más la autonomía de la economía, la política europea empezaba a moverse en sentido contrario. Con el estancamiento económico de los años 1870, los estados, cuyas clases dirigentes eran superponibles o contiguas a la alta burguesía industrial, tomaron la iniciativa. La contracción de los márgenes de beneficio y las inquietudes de las clases trabajadoras, coordinadas por los nuevos partidos socialistas y socialdemócratas, arrancaron algunas concesiones en el plano normativo (las primeras formas de «estado del bienestar» en la Alemania de Bismarck se remontan a 1883) e impulsaron la búsqueda de recursos y mercados en el exterior, en forma de imperialismo colonial. Los cuarenta años anteriores a la Primera Guerra mundial son, por consiguiente, aquellos

136. K. Marx, F. Engels, «Il manifesto del partito comunista», en *Manifesto e principi del comunismo,* Bompiani, Milán, 2009, pp. 236-237 (traducción modificada): «Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuss, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet».

en los que el estado liberal europeo renuncia a las pretensiones del *laissez faire* y encamina la política exterior con arreglo a las necesidades de la gran industria y el conjunto de la economía. Este es el sentido de la búsqueda de un «lugar al sol» para los países que se habían quedado atrás como potencias coloniales (Alemania e Italia ante todo), y de los reiterados desafíos entre las potencias coloniales consolidadas (véase el «incidente de Fachoda» entre Francia e Inglaterra en 1898).

La primera parte del siglo XIX ya había preparado el terreno a la primera «globalización» propiamente dicha, con grandes facilidades para el movimiento de capitales y mercancías, sobre todo por vía marítima. La gran industria todavía seguía siendo sustancialmente nacional, no multinacional, y por eso a finales del siglo el estado, esencialmente en forma militar, fue cooptado directamente a soporte de la industria nacional. La historia de las crecientes tensiones internacionales en la era del imperialismo es demasiado conocida para repasarla aquí. Pero sí vale la pena subrayar que la opinión tan difundida que atribuye a los «nacionalismos» el estallido de la Primera Guerra mundial es engañosa y debe rechazarse. Aunque es cierto que los años anteriores a la detonación de 1914 son años de creciente nacionalismo y chovinismo, es esencial ver que la tensión entre naciones es el subproducto de la tensión entre *economías nacionales en competencia*. La lucha colonial e imperialista tenía lugar en un mundo donde los márgenes de beneficio estaban reduciéndose y la influencia de los representantes de la población trabajadora iba en aumento. Esto ejercía una presión para que el baricentro de la actividad económica se desplazara fuera de las fronteras nacionales. Pero el *statu quo* en el que se producía esa expansión era muy asimétrico. El imperio británico se extendía por la cuarta parte del globo terráqueo, de Canadá a la India, pasando por Australia y un tercio de África, con posesiones muy superiores a las de su adversario tradicional, Francia, e inmensamente superiores a las de Alemania, país que en cambio dominaba el campo científico y tecnológico. La actitud agresiva de los Imperios Centrales antes de 1914 obedecía al intento de sacar provecho de su relativa ventaja

tecnológica (y por ende militar) para corregir la enorme desventaja en el acceso a recursos territoriales frente a sus competidores (ante todo Inglaterra). Las tensiones crecientes llevaron después a ese sistema de alianzas secretas que extendieron el conflicto inicial entre el Impero Austrohúngaro y Servia a una escala mundial.

18. Del colapso del estado liberal al estado neoliberal

Europa salió de los treinta años de guerras mundiales y totalitarismos como una potencia de segunda fila, disminuida en sus ambiciones y su relevancia geopolítica, disputada entre los dos frentes enemigos, el capitalismo estadounidense y el comunismo soviético. Por su posición intermedia, Europa Occidental se convirtió en un terreno de disputa y conquista ideológica que en la posguerra permitió la aparición de un sistema económico mixto. Este sistema, a la vez que aumentaba la protección de los trabajadores, promovió un crecimiento equilibrado y sostenido. Los altos índices de crecimiento también reflejaban una condición peculiar de Europa, que se mantenía a la vanguardia tecnológica y cultural mientras reconstruía unas infraestructuras muy dañadas.[137]

Cualesquiera fueran las razones, la economía mixta de la segunda posguerra europea produjo una mejora general de las condiciones de vida combinando una fuerte presencia del estado en la economía (estado tanto emprendedor como regulador) con una dimensión vital de mercado. Es tan significativo como paradójico que durante mucho tiempo se presentara este periodo como la demostración de la capacidad del *capitalismo* para garantizar crecimiento y bienestar. En realidad, las demandas capitalistas tuvieron que contenerse y pactar con una pluralidad de demandas sociales por miedo

137. Según Piketty el crecimiento europeo de la posguerra obedeció sobre todo al proceso de convergencia del potencial productivo europeo con el nivel estadounidense. Una vez alcanzado dicho potencial, el crecimiento empezó a reducirse y pasó de un promedio del 4-5% al 1,5-2%. Cfr. Th. Piketty, *Capital in the Twenty-First Century, The Belknap Press of Harvard University Press*, Cambridge, Massachusetts-Londres, 2014, pp. 96-97.

a aumentar el atractivo del modelo soviético (y de las fuerzas políticas que simpatizaban con él). En cuanto la perspectiva del «socialismo» soviético dejó de aparecer como alternativa viable, el «capitalismo de rostro humano» de la posguerra dio paso rápidamente a nuevas relaciones de poder entre capital y trabajo.

El periodo de la economía mixta, hoy recordado a menudo con la expresión «los treinta gloriosos» (1945-1975), empezó a retroceder a principios de los años setenta. En el plano político e ideológico, una aportación paradójica a la demolición del modelo de bienestar europeo la hizo el movimiento del 68. Las reivindicaciones de este movimiento pueden entenderse viendo los antecedentes de quienes formaron su núcleo, la generación de los nacidos en la posguerra. Esta generación había visto mejorar las condiciones materiales de sus familias y sobre esa base había pasado a un segundo nivel de crítica cultural que ya no se conformaba con un simple aumento del consumo y buscaba una mejora sustancial de la forma de vida. Esta alta ambición se desplegó en forma de crítica a todas las estructuras normativas de la «vieja sociedad», ya fueran la fábrica taylorista, los partidos, los sindicatos, los tribunales, la familia o el estado. Circulaban ideas, tributarias del freudismo y el marxismo, sobre una nueva sociedad que debía surgir de la «liberación del deseo», de la emancipación de formas opresivas y rígidas. Era una visión con una fuerte carga utópica e innovadora pero un escaso conocimiento de la naturaleza de las normas sociales y las instituciones, debido, entre otras cosas, a su vinculación preferente con el movimiento estudiantil. Esta visión fue capaz de destruir, pero no de construir.

Aun así, al principio el movimiento del 68 dio un impulso a la tutela del trabajo y a la protección social cuando las fuerzas políticas organizadas (partidos y sindicatos) se hicieron cargo de estas demandas. Al mismo tiempo, no obstante, promovió una dimensión política de tipo anarquista, individualista, libertario, refractario a las grandes organizaciones por considerarlas opresivas. Como veremos a continuación, este segundo aspecto era fácilmente asimilable en un clásico marco liberal.

En el plano internacional, el 68 en Occidente coincidió con la «Primavera de Praga» en el área del Pacto de Varsovia, y la represión rusa marcó la pérdida de atractivo del modelo soviético entre las nuevas generaciones occidentales. Este cambio de fase en la percepción política significó que la amenaza latente representada hasta entonces por la alternativa del «socialismo real» podía pasar a segundo plano. La combinación del descrédito ideológico del modelo soviético con la crítica sesentayochesca a las estructuras normativas e institucionales tradicionales contribuyó sobremanera a preparar la gran revancha de la razón liberal.

Se puede discutir largo y tendido acerca de lo razonada o contingente que fue la reacción posterior, que en un decenio llevó de la aspiración utópica a una palingenesia de la sociedad a la negación de la existencia de tal sociedad.[138] La capacidad del sistema capitalista para cambiar de piel siempre que los modos de extracción de beneficio estén asegurados explica muchos detalles de la transformación del capitalismo jerárquico tradicional en ese capitalismo «reticular», más móvil y ligero, que describen Boltanski y Chiapello.[139]

No obstante, es indudable que en el punto de inflexión de principios de los años setenta también tuvieron un papel estratégico algunas decisiones políticas, sobre todo en el gobierno estadounidense, en el que fue decisiva la influencia ideológica de la «Escuela de Chicago».

Un hito importante en la historia canónica del neoliberalismo fue la creación de la Mont Pèlerin Society en 1947 con Friedrich von Hayek, Frank Knight, Karl Popper, Ludwig von Mises, George Stigler y Milton Friedman entre sus fundadores. En ella convergían las ideas de la «Escuela Austríaca» en economía y, en general, de la economía neoclásica que había madurado en los primeros años del siglo XX. A menudo se relaciona el nacimiento del neoliberalismo teórico con el ordoliberalismo alemán promovido por Alexander

138. La referencia es la famosa fase de Margaret Thatcher: «There is no such thing as society. There are individual men and women, and there are families».
139. L. Boltanski, E. Chiapello, *op. cit.*, p. 137.

Rüstow y Wilhelm Ropke,[140] pero las diferencias teóricas son notables. Si bien tienen en común la idea de dejar a un lado el modelo clásico del *laissez faire* y reconocer la necesidad del estado, la inspiración ordoliberal dejaba sitio para la idea de justicia social y la necesidad de tener en cuenta la protección del ambiente y la tutela de las comunidades locales, cuestiones ausentes o negadas en el marco neoliberal.[141] Algo parecido podría decirse sobre la continuidad o discontinuidad entre la Escuela Austríaca y la Escuela de Chicago (asunto sobre el que volveremos).

Sean cuales fueren las ascendencias culturales, el neoliberalismo tuvo que esperar al cambio de mentalidad de principios de los años setenta para tener crédito. La pérdida de atractivo del modelo soviético entre los trabajadores occidentales despejó el camino a la salida unilateral de Estados Unidos de los acuerdos de Bretton Woods en 1971. El sistema de Bretton Woods era un acuerdo político-económico global que establecía un sistema de cambios fijos con márgenes flexibles, controles de los movimientos de capitales y un anclaje del dólar (moneda internacional por excelencia) al valor del oro. El sistema estaba además concebido para que limitara los déficits comerciales excesivos, disuadiendo de usar el comercio internacional como acto hostil y reduciendo con ello el riesgo de inducir medidas proteccionistas. Este sistema impedía de hecho las especulaciones financieras sobre divisas nacionales.

Con la salida de Estados Unidos de los acuerdos el dólar pasó a ser, a todos los efectos, una «moneda fiat» cuyo valor dependía de la política de la Reserva Federal estadounidense. En general, la ruptura de Bretton Woods volvió a poner en el centro del escenario la

140. Véase P. Dardot, Ch. Laval, *The New Way of the World: On Neoliberal Society*, Verso, Londres, 2013, p. 58 [I ed. *La nouvelle raison du monde: Essai sur la société néolibérale*, 2009], donde la *Mont Pèlerin Society* se considera sustancialmente como la continuación del *Lippmann Colloquium* celebrado en París en 1938, y como coordinación fundadora de los planteamientos ordoliberales.

141. Estas posiciones están bien explicadas en *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, de W. Ropke (Rentsch Erlenbach-Zürich, 1944).

competencia económica internacional que después de la Segunda Guerra mundial se había regulado y aplacado, al ser los países conscientes del nexo entre competencia financiera y conflicto bélico. El viraje deliberado de Nixon en 1971 también obedecía a los desequilibrios macroeconómicos del momento: Estados Unidos se hallaba muy expuesto, con dólares en el extranjero que teóricamente podían pedir su conversión en oro en un momento en que el aumento del gasto militar para sufragar la guerra de Vietnam había agravado la situación de la deuda. Al suprimir la convertibilidad, el gobierno de Estados Unidos podía extinguir su deuda imprimiendo moneda, a la vez que evitaba posibles demandas de conversión de capitales exteriores en dólares. La intervención de Nixon, conocida como el «*Nixon shock*», eliminó la convertibilidad del dólar en oro y bloqueó posibles desequilibrios comerciales e inflacionistas (con un arancel del 10% sobre las importaciones y la congelación de precios y salarios durante tres meses).

La jugada de Nixon provocó la devaluación del dólar frente a las otras divisas, dificultando las exportaciones europeas a su principal mercado. Unos dos años después esta situación difícil se exacerbó con la crisis petrolera debido a las repercusiones de la guerra del Kippur (1973). El aumento exponencial y rapidísimo del precio del petróleo ocasionó un brote inflacionista que no estuvo acompañado de ningún aumento de la circulación monetaria (y de las correspondientes transacciones). La combinación entre la ruptura de Bretton Woods y la crisis petrolera llevó a la llamada «estanflación» de los años setenta, es decir, a una combinación inédita de estancamiento e inflación.

La deceleración global de la economía europea también anunciaba la llegada de un nuevo orden competitivo mundial, en el que los países que habían salido devastados de la Segunda Guerra Mundial (Alemania, Italia, Japón, Francia y Reino Unido) habían alcanzado ya un nivel de producción y consumo competitivo con el estadounidense. Esta nueva competencia «entre iguales» ejercía una presión sobre los precios y los beneficios, de modo que el crecimiento galopante de la posguerra estaba destinado a contraerse. Las

decisiones de Nixon y de la OPEP encajaban en un panorama donde el espacio para un desarrollo económico generalizado, en el que las buenas condiciones laborales convivieran con los beneficios del capital, estaba contrayéndose rápidamente. Fueron estas las circunstancias en las que el sistema liberal, después de más de veinte años de latencia, encontró las condiciones para explayarse.

Cabe señalar que, en lo político, el neoliberalismo (sobre todo en el caso de Thatcher) se acreditó inicialmente con la promesa de restablecer las florecientes condiciones de crecimiento de las décadas anteriores; la recesión de 1973-1975 se atribuyó al fracaso de las políticas de inspiración keynesiana.

En realidad, a partir de 1980, con la excepción del boom de Reagan de 1983-1985, la imposición progresiva de las políticas neoliberales no restableció los índices de crecimiento anteriores. En general los índices de crecimiento tenderán a disminuir, sobre todo en Europa y en especial a partir del año 2000.

La cultura neoliberal tuvo éxito y seguimiento porque se presentó como una reedición actualizada del liberalismo clásico. La situación en los años setenta era muy distinta de la que se encontró el liberalismo decimonónico. Los estados occidentales de los años setenta se habían hecho cargo de muchas tareas educativas, sanitarias y de protección; eran estados gobernados por regímenes *democráticos* que planteaban problemas de *consenso público* distintos de los del siglo anterior. Por otro lado, en el plano axiológico y por lo tanto participativo, el liberalismo tenía poco que ofrecer. Había hipostasiado una noción muy limitada de libertad negativa (no interferencia) como «valor» fundamental y había dado prioridad a la libertad económica (libertad de empresa y de contrato). Pero, como hemos señalado, las ideas liberales y las democráticas no tienen ningún motivo intrínseco para superponerse: la igualdad y la participación, en cualquier forma, son como mucho *compatibles* con la visión liberal, pero no son en absoluto sus rasgos distintivos. Aunque este aspecto había pasado inadvertido durante cerca de dos siglos en un espacio político donde dominaban reinos e imperios con legitimación de sangre, y frente a ese mundo las limitadas ideas de

libertad del liberalismo bastaban para considerarlo aliado de las demandas igualitarias y populares (antimonárquicas y antioligárquicas). Pero el ataque liberal al *Ancien Régime* no tenía fines igualitarios y solo aspiraba a modificar los criterios de desigualdad en que se basaba el poder, de las disparidades de sangre a las económicas. El liberalismo, en la época de su triunfo clásico (segunda mitad del siglo XIX), era serenamente oligárquico, y la misma dinámica empezó a reaparecer a partir de los años setenta del siglo pasado.

La atribulada historia de la conquista del sufragio universal demuestra que las clases poseedoras del capital veían una amenaza en las ideas democráticas, tal como se desprende claramente de análisis como el de la Comisión Trilateral de 1975.[142] Este texto lamentaba el exceso de democracia[143] de los años sesenta que, según sus redactores, amenazaba la gobernabilidad de los estados, expuestos a las demandas populistas de las mayorías políticas.

Un exceso de participación era una amenaza para el orden económico constituido, por lo que para mantener la eficiencia de un sistema democrático se planteaba la conveniencia de inducir «cierta medida de apatía y falta de compromiso».[144] Este espíritu, enfocado a separar las economías nacionales de la evolución de las democracias nacionales, tendrá su plasmación institucional más característica en la autonomía de la *governance* de los bancos centrales frente a los gobiernos. En efecto, el modo más directo de romper los lazos entre democracia y economía es hacer que la principal institución financiera estatal no esté sometida a la política. Por eso en los países industrializados los bancos centrales se desvincularon de los gobiernos elegidos democráticamente. Así ocurrió en Italia (1982), Francia (1993), Reino Unido (1997) y otros. Con la introducción del euro este proceso se completó para casi todos los países europeos.[145]

142. M. Crozier, S. P. Huntington, J. Watanuki, *The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies,* New York University Press, Nueva York, 1975.
143. *Ibid.*, p. 113.
144. *Ibid.*, p. 114.
145. Alemania se había adelantado a esta tendencia siguiendo el modelo ordoliberal y en 1957 había decidido que el Bundesbank fuera independiente del gobierno.

En los años ochenta, con los modelos representados por las políticas de Margaret Thatcher en el Reino Unido y Ronald Reagan en Estados Unidos, se impuso con rapidez un nuevo patrón social. La desaparición de la Unión Soviética (1989-1991) y el tratado de Maastricht de 1992 fueron los hitos definitivos de la consolidación del régimen neoliberal en Occidente.

19. El neoliberalismo como destino y como incidente

Ha llegado el momento de preguntarse si el neoliberalismo debe entenderse como una excepción en el desarrollo de la razón liberal o más bien como la expresión de una continuidad esencial. Según la definición de David Harvey, el neoliberalismo es una teoría de las prácticas económico-políticas que propone que el máximo bienestar humano se obtiene liberando iniciativas y capacidades empresariales individuales en un marco institucional caracterizado por el derecho inquebrantable a la propiedad privada, el mercado libre y el comercio libre. La función del estado consiste en mantener un marco institucional apropiado para estas prácticas. Por ejemplo, el estado debe garantizar la calidad e integridad de la moneda. También debe poseer estructuras y desempeñar las funciones de carácter militar, defensivo, policial y legal que aseguren el derecho a la propiedad privada y garanticen, por la fuerza si es necesario, el funcionamiento adecuado de los mercados. Además, allí donde los mercados no existen (en áreas como la tierra, el agua, la educación, la sanidad, la seguridad social o la contaminación ambiental) deben ser creados, si hace falta con la acción del estado.[146]

¿En qué medida puede considerarse este modelo discontinuo con respecto al liberalismo clásico? Dardot y Laval, aunque parten de la posición de Foucault, quien acentúa la distinción entre liberalismo clásico y neoliberalismo, sostienen que el segundo es, a todos los efectos, la simple racionalidad capitalista hecha realidad.

146. D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 2.

En este sentido, su novedad con respecto al liberalismo político anterior consistiría sobre todo en haberse despojado de residuos que no le pertenecían, realizando su propia esencia.[147] Una posición significativamente distinta, también inspirada en la lección foucaltiana, es la de Becchio y Leghissa, para quienes el neoliberalismo se caracteriza por un modelo específico de racionalidad derivado de la imposición del marco descriptivo de la economía neoclásica,[148] pero discontinuo con respecto al liberalismo clásico.

Según Becchio y Leghissa, el liberalismo clásico y el neoliberalismo deben considerarse distintos de acuerdo con algunas diferencias. En el liberalismo clásico la economía y la política serían independientes y se basarían en el valor de la emancipación individual, mientras que en el neoliberalismo esta independencia mutua entre economía y política habría desaparecido en nombre de una imposición generalizada de la racionalidad económica.[149] El liberalismo clásico habría aportado libertades formales y reales tanto a los individuos como a las sociedades, mientras que el neoliberalismo, paradójicamente, se caracterizaría por una reducción de ambas.[150] El neoliberalismo, además, habría llevado los mecanismos de la explotación más allá del horario laboral, incluyendo toda la esfera de la vida humana, vista con una perspectiva perennemente optimizadora.[151] En el plano individual la diferencia fundamental entre el sistema liberal clásico y el neoliberal sería que el primero sitúa en el centro la *libertad del ciudadano*, mientras que el segundo gira en torno a la *racionalidad de los agentes económicos*. En el plano institucional, el liberalismo clásico tendría una postura sensible a los cambios históricos y culturales, mientras que el neoliberalismo promovería una visión estática, atemporal, del modo de integrar las opciones individuales en sistemas.[152] En opinión de Becchio y Leghissa, estas dos líneas (liberal

147. P. Dardot, Ch. Laval, *op. cit.* p. 9.
148. G. Becchio, G. Leghissa, *op. cit,* p. 1.
149. *Ibid.*, pp. 5-6.
150. *Ibid.*, p. 12.
151. *Ibid.*, p. 44.
152. *Ibid.*, p. 125.

y neoliberal) estaríarepresentadas, respectivamente, por Friedrich von Hayek y Milton Friedman, lo cual, dicho sea de paso, resulta un tanto paradójico, pues se trata de los dos nombres que más claramente se relacionan con el nacimiento del neoliberalismo.[153]

Ahora bien, no cabe duda de que la evolución del neoliberalismo es tributaria de la teoría económica marginalista y neoclásica, como hemos argumentado más arriba. La controversia interpretativa concierne entonces a la medida en que el viraje de la economía neoclásica pueda considerarse en *discontinuidad* con el liberalismo clásico.

En el liberalismo clásico no aparece una antropología estructurada, salvo la limitada visión del individuo como ser autónomo, adquisitivo y deseoso de imponer su voluntad. Después, la sistematización económica neoclásica se limitó a acentuar en el sujeto agente los rasgos racionalistas, dirigidos a optimizar la satisfacción de sus deseos sobre una base individual y con preferencias fijas. Esto no parece una ruptura con el liberalismo clásico, sino más bien su radicalización, con la intención de extender el paradigma económico a todos los comportamientos humanos.

Decir que el liberalismo clásico separaba las esferas de la política y la economía es una afirmación muy discutible, como es discutible decir que este es un elemento de discontinuidad con el neoliberalismo. El pensamiento liberal evolucionó en una situación histórica en la que el poder político todavía estaba firmemente en manos de monarquías y oligarquías hereditarias, de modo que la clase productora emergente, la burguesía, no asumía responsabilidades políticas, como sucedería después de la Revolución Francesa. Por eso Adam Smith abogaba por una retirada del estado, pero lo hacía en una situación en que la autoridad estatal desempeñaba un indiscutible papel central. Locke, por su parte, se oponía a la interferencia estatal en asuntos religiosos, pero lo hacía cuando los estados todavía eran confesionales. Si avanzamos hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando la burguesía ya ha ocupado el poder, vemos que

153. *Ibid.*, p. 96.

al estado se le atribuyeron inmediatamente funciones de tutela de los intereses económicos capitalistas. Y estas funciones no se limitaban a la defensa y a la tutela de los derechos de propiedad y los contratos, sino que incluía la represión de las protestas políticas en el interior y la expansión colonial en el exterior. De modo que no es preciso esperar al «giro neoliberal» de finales del siglo XX para ver estados liberales que cercenan muchas libertades, dentro y fuera de sus fronteras: de los cañonazos de Bava Beccaris[154] a las atrocidades del Congo Belga.

La asociación de la perspectiva liberal con la libertad en un sentido amplio ha sido ocasional, coherente en el caso de las libertades económicas pero incierta y vacilante con libertades más ambiciosas y positivas, condicionadas por sistema a su compatibilidad con las libertades económicas.

Si se yuxtaponen las posiciones de la Escuela Austríaca y la de Chicago, concretadas en las personas de Hayek y Friedman, se puede apreciar una auténtica divergencia teórica. El análisis de Hayek, de mucha más hondura filosófica que el de Friedman, da cabida a una concepción «historicista» de la evolución capitalista que no sitúa en primer plano las deliberaciones de los agentes económicamente racionales. En este sentido es correcto decir que la aportación teórica de Milton Friedman define mejor el espíritu neoliberal que la de Hayek, más elaborada. Si aceptamos la premisa de que a Hayek se le puede considerar, en cierto modo, el auténtico heredero del liberalismo clásico (en contraste con el racionalismo neoclásico de Friedman), podemos tratar de proponer y poner a prueba una discontinuidad entre «liberalismo auténtico» (Hayek) y neoliberalismo (Friedman). Esta tesis, por excéntrica que parezca, merece una profundización.

En su obra principal, *Law, Legislation and Liberty*, Friedrich von Hayek hace un análisis interesante del funcionamiento de las reglas sociales. Y lo hace en polémica con el modelo del raciona-

154. General italiano que reprimió a cañonazos a los huelguistas de Milán (N. del T.).

lismo iluminista y socialista, tratando de demostrar que las reglas sociales pueden tener una «racionalidad» inaccesible para cada miembro individual de la sociedad (y por eso mismo, también para el afán dirigista de un gobierno). Según Hayek, las reglas sociales pueden entenderse de un modo parecido a como se entienden las dotaciones genéticas en la evolución biológica: al igual que las dotaciones genéticas, pueden aparecer «por accidente», pero luego se legitiman si permiten que un grupo social (o una especie) se reproduzca y prospere.[155] Desde este punto de vista estaría equivocado tanto el enfoque del racionalismo dirigista soviético como el del racionalismo individualista neoclásico. Pero Hayek solo critica al primero. Hay diferencias entre la visión de Hayek y la de Friedman, pero no se plantean como algo decisivo. Hayek, por ejemplo, es propenso a una visión en la que incluso instituciones como la moneda se sustraen al control estatal,[156] mientras que la idea de un estado que vigile e incentive de un modo no «espontáneo» la eficiencia de los procesos de mercado es más próxima a la posición de Friedman y en general a la realidad histórica del neoliberalismo. En este sentido Hayek tiene una visión más coherentemente *autónoma* de la esfera de lo económico que la de Friedman (y la que aplica el neoliberalismo).

¿Podríamos entonces afirmar que la visión de Hayek se puede usar para desmarcar del desenlace neoliberal una tradición liberal de matriz clásica? ¿Podemos decir que la visión de Hayek es una alternativa liberal de alguna manera «más auténtica»? Si esta discusión se plantea con el debido rigor, podría llevarnos a estrechos callejones de exégesis textual, probablemente sin ser resolutiva. Pero podemos tratar de dar una respuesta directa (sin pretender que sea exhaustiva) mostrando una incoherencia esencial del pensador austríaco. El meollo de la aportación hayekiana, en cuanto a originalidad, es su teoría de los ordenamientos sociales vistos como espontáneos (*cos-*

155. F. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, Londres, 1998 [1 ed. 1982], p. 17, y pp. 48 ss.

156. F. von Hayek, *Denationalisation of Money*, Createspace Independent Publisher, Scotts Valley, California, 2014.

mos) irreducibles a planificaciones racionales (*taxis*). Pese a los intentos de Hayek de hacer creíble un modelo de interacción económica como pura autoorganización, en la realidad histórica nunca se ha encontrado nada ni siquiera aproximado, y dicho modelo dista tanto de la realidad del liberalismo decimonónico como de la del neoliberalismo.

Ahora bien, el punto fuerte de la teorización hayekiana fue mostrar el carácter abstracto, ahistórico, ideológico, del racionalismo soviético, criticando por extensión todos los intentos de economía planificada. El liberalismo se ha defendido como sistema «espontáneo», natural, fruto de la formación de las costumbres e instituciones a lo largo de la historia. Sería un argumento poderoso si realmente pudiera aplicarse al liberalismo; permitiría separar lo «auténticamente liberal», ligado a órdenes históricos espontáneos, de un liberalismo racionalista defectuoso (neoliberalismo).[157]

Pero este planteamiento, sin embargo, plantea un problema insoluble. Como reconoce Hayek, la imposición de la razón liberal a lo largo de la historia se produce en constante *colisión con profundas inclinaciones humanas*, una colisión que el joven Marx puso en evidencia. Los impulsos humanos hacia relaciones gregarias, comunitarias, solidarias y de justicia social, lejos de ser constructos abstractos de la planificación soviética, son datos naturales a los que, *a fortiori*, se puede aplicar el razonamiento de Hayek sobre la evolución de órdenes espontáneos. En efecto, el instinto gregario está mucho más consolidado en la evolución que cualquier libertad de cambio. Sin embargo, Hayek considera que todos estos factores antropológicos primarios son «atavismos», «prejuicios» heredados de formas sociales más antiguas, moralidades tribales que deberían suprimirse para permitir el funcionamiento de la Gran Sociedad.[158] En realidad Hayek comete justamente el mismo error de

157. Esta parece ser la posición de fondo de Becchio y Leghissa.

158. «It should be realized, however, that the ideals of socialism (or of "social justice") which in such a position prove so attractive, do not really offer a new moral but merely appeal to instincts inherited from an earlier type of society. They are an atavism, a vain attempt to impose upon the Open Society the mo-

abstracción que imputa a los iluministas y a los socialistas: impone su propia idea de racionalidad económica a la realidad histórica y antropológica. En efecto, ¿a santo de qué un proyecto reciente de ordenamiento social como el capitalista podría decretar el carácter obsoleto de impulsos gregarios, comunitarios y de justicia social consolidados a lo largo de la historia natural humana? Esta inconsistencia no es secundaria y menoscaba la imagen de Hayek como continuador de un liberalismo clásico ideal, opuesto al planteamiento neoliberal.

Hayek sí cree que su concepción «espontaneísta» es una continuación del liberalismo clásico (*laissez faire*), pero en realidad persigue un mito. El *laissez faire* no ha pasado nunca de ser una máxima empírica contingente. En realidad, ninguna economía de mercado se ha desarrollado sin un sólido marco estatal. El «comercio libre» internacional ha sido durante gran parte de la historia una leyenda tras la cual se escondían intervenciones continuas y masivas de los estados. Inglaterra, en el proceso que la llevó a convertirse en la «fábrica del mundo» con el comercio exterior más extendido de la historia, adoptó una política oficial de librecambismo radical solo cuando obtuvo una posición de privilegio y dominio en el plano internacional.[159] La razón liberal no tiene nada que ver con la visión «natural» e «histórico-evolutiva» de Hayek. La razón liberal no tiene esas raíces ni en el plano teórico, donde es el reino de abstracciones como las de Hobbes y Locke, ni en el plano histórico, donde es una doctrina pragmática en la que el estado siempre desempeña un papel decisivo.

---

rals of the tribal society which, if it prevails, must not only destroy the Great Society but would also greatly threaten the survival of the large numbers to which some three hundred years of a market order have enabled mankind to grow. Similarly the people who are described as alienated or estranged from a society based on the market order are not the bearers of a new moral but the non-domesticated or un-civilized who have never learnt the rules of conduct on which the Open Society is based, but want to impose upon it their instinctive, "natural" conceptions derived from the tribal society» (F. von Hayek, *Law Legislation and Liberty*, cit., p. 147).

159. H.-J. Chang, *Bad Samaritans. The Myth of Free Trade and the Secret History of Capitalism*, Bloomsbury Press, Nueva York 2007, cap. 2.

De lo dicho hasta ahora debería desprenderse que cualquier intento de trazar una discontinuidad entre liberalismo clásico y neoliberalismo es difícil de sostener. El neoliberalismo absolutiza los presupuestos de la escuela económica neoclásica, y dicha escuela sistematiza de forma «científica» presupuestos liberales anteriores.

En el neoliberalismo el modelo del individualismo liberal clásico se traduce en el individuo libre y responsable de su suerte, con un horizonte adquisitivo creciente e idealmente infinito por delante. En el neoliberalismo el impulso hacia el éxito competitivo se dota de una racionalidad calculadora más refinada que la hobbesiana, pero afín a ella (el cálculo costes-beneficios como medio para prevalecer en cualquier ambiente).

En el plano de las políticas económicas, el neoliberalismo se caracteriza por el proceso de financiarización de la economía, que aumenta como nunca antes en la historia el peso de las finanzas y la movilidad de capitales en la organización económica global. El porcentaje de ganancias obtenidas por los poseedores de capital se desplaza masivamente del capital productivo ordinario (infra- estructuras, medios de producción) al capital financiero.[160] La organización socioeconómica promovida por el neoliberalismo está enfocada a una introducción generalizada de la «lógica de mercado», portadora de un beneficio universal según el modelo ideal del mercado perfecto. Para alcanzar esta universalización de la lógica de mercado se privatizan los servicios públicos o se introducen mecanismos privados (contratos de derecho privado, competencia, medición de las prestaciones, etc.) en los servicios que siguen siendo nominalmente públicos.

No obstante, aunque a grandes rasgos la evolución del neoliberalismo se conoce bastante bien —aunque solo sea porque estamos inmersos en él—, una comprensión de su sentido histórico es mucho menos obvia y puede resultar mucho más útil. El neolibralismo no se presenta como un «accidente», como una «desviación» de la razón liberal. Aunque en el proceso histórico no hay espacio

160. C. Durand, *Fictitious Capital. How Finance is Appropriating Our Future*, Verso, Londres-Nueva York, 2017, [I ed. 2014].

para «fatalidades» ineludibles, la etapa neoliberal presenta rasgos preponderantes de continuidad histórica con la aparición de la razón liberal en el periodo clásico. Se puede reconocer, sin duda, el papel que han tenido determinadas opciones y situaciones en la conversión de un modelo de desarrollo casi socialdemócrata, preponderante en los primeros decenios posteriores a 1945, en un modelo de desarrollo neoliberal. Pero mucho más fecundo es comprender la fuerza y la naturaleza de las continuidades a largo plazo que, desarrolladas en las formas clásicas del pensamiento liberal, celebran hoy su triunfo.

De todo lo dicho, incluidas las críticas a Hayek, se puede extraer una observación final sobre la relación entre el estado y la concepción liberal. El estado es una institución anterior a la razón liberal que no puede reducirse ni contraponerse a ella. El estado nace y crece como la forma ideal en que la participación intersubjetiva y la adhesión afectiva a una dimensión suprapersonal tratan de conciliarse con formas de vida más abstractas que la relación cara a cara. Con el aumento de la extensión temporal y espacial de los organismos estatales, se crea una tensión entre la dimensión afectiva-participativa y la dimensión abstracta-totalizante. De modo que hoy el estado existe en una continua tensión entre una dimensión de abstracción, que merma la participación afectiva, y una dimensión participativa que puede minar el funcionamiento de las reglas abstractas.

El estado liberal, por su constitución, tiende a dar preponderancia a la dimensión de ajenidad y abstracción, dado que rechaza toda eticidad común y se considera una regulación de respaldo a un sistema de intercambios individuales.

Pero esto no debería llevar a pensar que el estado del «socialismo real» o el socialdemócrata son soluciones a ese problema. Al contrario: por un lado, como hemos señalado, el estado soviético perdió su batalla más decisiva justamente en el plano de la desafección, al separar la participación popular de la dimensión política. Por otro lado, y quizá menos obviamente, las formas de estado socialdemó-

crata como las que ha habido en el norte de Europa han tenido fuertes limitaciones en este aspecto, generando a menudo formas relacionales abstractas y una relación exterior y pasiva del individuo con el estado. En este sentido el estado «asistencial» no supone un progreso frente al estado liberal justo en el aspecto crucial de la participación.[161] Si el estado liberal piensa que solo se relaciona con *clientes*, el estado asistencial también da cancha a *usuarios*, pero en ambos casos el *ciudadano*, el *compañero*, el *prójimo* tienden a desaparecer.

161. Para algunas observaciones atinadas al respecto véase la discusión sobre comunitarismo y populismo de Ch. Lasch en *La rivolta delle élite. Il tradimento della democrazia*, Feltrinelli, Milán, 2009, pp. 80 ss.

Sección V
Los «lugares naturales» de la razón liberal

Antes de proceder con el análisis de las dinámicas de la razón liberal es útil hacer un repaso de lo dicho hasta ahora. El cuadro que hemos tratado de presentar ve en el liberalismo algo más y algo menos que una «teoría de éxito». Hay algo de verdad en la idea apologética que tantas veces ha pintado el pensamiento liberal como una suerte de destino natural, de progreso necesario que involucra la historia humana como tal. Es verdad que la historia del ordenamiento liberal hunde sus raíces en tendencias históricas de largo curso. La introducción de la escritura y en especial de formas de escrituras fonéticas, capaces de reproducir el habla, creó una base para la consolidación de los rasgos individuales en los sujetos humanos. En cierto modo, los espacios y tiempos entre los hombres se dilataron, propiciando un fuerte aumento de las interacciones entre individuos separados en el tiempo y el espacio. Lo cual, por un lado, potenció las capacidades cognitivas y operativas de las colectividades humanas, y por otro hizo que las subjetividades individuales no dependieran tanto del reconocimiento inmediato y se volvieran más autónomas. Esta tendencia está en la raíz del «nacimiento del individualismo» como peculiaridad inicialmente europea.

En la estela de la alfabetización surgió la «linealización» y la «logicalización» del lenguaje en forma escrita con el nacimiento de la filosofía y luego de la literatura, la historia y el derecho.

A partir del siglo XVI la «logicalización del lenguaje» y la maduración independiente de una escritura numérica posicional confluyeron en el nacimiento de una ciencia moderna, consolidada por la imprenta de tipos móviles. El individualismo occidental, resurgido en el Renacimiento, tuvo una plasmación crucial en el pro-

testantismo, con su apelación a la responsabilidad personal frente a Dios y a la interpretación personal de las Escrituras.

Esta evolución acabó convergiendo con la consolidación paralela de la práctica monetaria, basada también en un tipo de «escritura», que media en las relaciones entre individuos y dilata sus interacciones en el tiempo y el espacio, despersonalizándolas. La práctica monetaria crea las condiciones para incrementar patrimonios que no son fruto de la fuerza o la conquista, sino de relaciones de intercambio.

La convergencia histórica, en el siglo XVII, entre la peculiar forma protestante de «individualismo temeroso de Dios», la práctica monetaria madurada en el sistema bancario de la Baja Edad Media y la nueva «ciencia de la naturaleza», da origen a la plataforma operativa de la que surge, en Inglaterra, la teoría liberal. No es una teoría unitaria con un padre científico, impulsada por un proyecto ético y dotada de una base racional independiente, sino más bien de un movimiento de búsqueda de soluciones para conciliar dinámicas distintas y solo parcialmente superponibles. Muchas de las cosas surgidas de esas dinámicas se mantendrán ajenas a dicha convergencia: la filosofía, la historia y la literatura, nutridas inicialmente por mecanismos parecidos, permanecerán ajenas a la gran convergencia liberal. El derecho en parte será cooptado, pero sin integrarse del todo en los estilemas de la razón liberal.

El estado, institución anterior a la razón liberal, sufrirá una metamorfosis que derribará el *Ancien Régime* creando una nueva tensión entre participación popular y control oligárquico sobre una base censitaria.

Al principio el pensamiento liberal promueve una agenda muy sencilla, que extrae su fuerza justamente de su sencillez: se promueve la libertad de los individuos, racionales y «comerciantes», de la «burguesía naciente» que encarna demandas de autonomía en conflicto con instituciones y creencias tradicionales. Son sujetos sin ninguna herencia cultural sustancial, ningún proyecto de sociedad definido ni ningún ideario ético-religioso en común, no los mueve ningún caudillo, ninguna utopía ni ninguna fe. Sin embargo, en

los siglos siguientes serán la fuerza «revolucionaria» por excelencia que se aliará con sectores populares distintos, en la revolución inglesa, la Revolución Francesa y después en los movimientos revolucionarios que estallan entre el Congreso de Viena y 1848. Es una orientación política magmática, sin una forma concreta, definido en cada caso por aquello *contra* lo que lucha, cuyo mínimo común denominador ideológico, en última instancia, es una noción de la libertad como libertad *negativa, individual* y *económica*. La particularidad de esta noción de libertad es su neutralidad axiológica: no es libertad para hacer algo sino libertad *frente a las interferencias ajenas*. De su neutralidad axiológica deriva su plasmación en la única libertad positiva compatible con esta falta de valores, la *libertad de iniciativa económica y de comercio*, que es libertad de compra de medios para cualquier fin. Por eso la razón liberal confluye en la razón económica y Locke desemboca en Adam Smith: el dinero como medio potencial que no predetermina ningún fin encarna perfectamente la búsqueda de la libertad como libertad negativa, vacía.

El sistema del intercambio competitivo[162] generalizado, es decir, la idea de un sistema de mercado capaz de resolver por sí mismo todas las interacciones voluntarias entre sujetos, es la encarnación teórica ejemplar del primer motor de la razón liberal: la idea de libertad negativa. La sociedad, concebida como lugar de intercambios entre individuos con agendas mutuamente ajenas, obtiene una sistematización ideal en la reflexión neoclásica: el «mercado perfecto» ejemplifica el beneficio colectivo generado por relaciones entre libertades individuales sin direcciones axiológicas definidas y comunes.

162. Por «intercambio competitivo» me refiero a la forma de intercambio que tiene lugar en el marco de las relaciones de capital, o al menos en economías monetarias desarrolladas, en las que el intercambio está dirigido a maximizar una ganancia material y por lo tanto la regla general, que define su carácter competitivo, es «tratar de obtener más dando menos». El intercambio competitivo se opone a todas las formas de intercambio, preponderantes en ámbitos pre o extramonetarios, en las que no predomina el aspecto de la ganancia económica, sino el de estrechar lazos y alianzas (intercambios de las «economías del don»).

En el centro de la «ciencia económica» tal como la conocemos hay una suerte de «sistema filosófico mínimo»: una antropología filosófica y una teoría del valor. En este «sistema», el protagonista absoluto son las decisiones individuales, en teoría informadas, conscientes de sus preferencias estables, impermeables a preferencias ajenas, que planifican actos dirigidos a maximizar la satisfacción. En este modelo todo lo que podría representar un contenido positivo se ha eliminado sistemáticamente de la descripción de la acción humana. La idea que hay detrás es que para que las interacciones entre individuos tengan efectos beneficiosos no hace falta saber nada de valores positivos. En esto radica la fuerza del axioma de la «mano invisible», la idea de un resultado global beneficioso prescindiendo de cualquier agenda axiológica. En este caso «valor» es todo aquello que se considere subjetivamente satisfactorio. Y el hombre se concibe como individuo originario que no debe nada al pasado, a la cultura, a la historia ni al reconocimiento intersubjetivo, y teóricamente puede florecer y prosperar también en ausencia de estos factores.

La fuerza de este sistema filosófico sui géneris es que no se presenta como tal: no se argumenta explícitamente ninguna teoría del valor ético ni ninguna antropología. La economía neoclásica como «sistema filosófico» se plantea como *ciencia*, con lo que se sitúa al margen de la discusión política, sociológica y axiológica. Imita la estructura axiomática e hipotético-deductiva de las ciencias físicas, pese a que sus principios carecen por completo de la intuición y la evidencia que suele requerírsele a un axioma. La pretensión «imperialista» de extenderse a todos los comportamientos humanos y sociales no es un accidente o una degeneración casual, sino que expresa exactamente su tácita inspiración original.

Es evidente que en la ciencia económica hay mucho más y mucho más valioso que este planteamiento; que no deben tomarse al pie de la letra sus idealizaciones, que existe una variedad de posiciones críticas, un debate con criterios científicos, etc. Cierto. Pero permanece una cuestión fundamental, tanto más influyente cuanto más se esquiva: las idealizaciones que hemos mencionado en los capítulos 13-14 no funcionan como asertos provisionales que luego

puedan desmentirse. Las nociones del individuo humano como originario e irreducible, y del valor como satisfacción interior (utilidad percibida) están incardinados en la columna vertebral de los conceptos económicos actuales. De modo que la realidad humana, la concreción histórica y antropológica, se ven siempre como excepciones, desviaciones más o menos marcadas y posiblemente por corregir; en cambio, para la reflexión económica moderna la abstracción de partida es como un «lugar natural» aristotélico, un polo de atracción al que se tiende a volver siempre, salvo que haya un impedimento explícito.

Una vez entendida la continuidad esencial entre la razón liberal clásica y la racionalidad económica neoclásica, se comprende la naturaleza del colofón neoliberal. El neoliberalismo es la toma de conciencia histórica del carácter *normativo* de la economía neoclásica. Ya no se trata de *imaginar* un mundo (un «estado de naturaleza») donde los seres humanos son maximizadores racionales autorreferenciales, donde la historia y la cultura son incoherentes, donde el mercado es una entidad originaria y el estado un accesorio sometido a él. Este mundo no ha existido nunca. Pero en una perspectiva económica se considera deseable que exista y que se acerque en lo posible a ese modelo, tal es la esencia de la propuesta neoliberal. Y por eso a finales del siglo XX el estado liberal suelta lastre y se dedica a crear, o aproximarse a las condiciones que hagan realidad las idealizaciones del mercado perfecto.

Vamos a describir ahora las tendencias estructurales —en esta sección— e ideológicas —en la sección siguiente— que caracterizan el ordenamiento neoliberal como despliegue total de la razón liberal.

20. El medio como fin: movilidad y desarraigo

La idea de que el intercambio voluntario es en sí mismo fuente de beneficios y por lo tanto la extensión e intensificación de los intercambios es un *ideal normativo* que debe perseguirse es un rasgo fundamental de la ciencia económica actual. En el plano de las

prácticas sociales esta tesis plantea el medio (el hecho de intercambiar) como un fin. El aumento y la mejora de la esfera del librecambio se conciben como un valor social a *fortiori*, algo que debe favorecerse sin cometer equivocaciones. A la luz de esta orientación estructural es como deben entenderse dos tendencias fundamentales del proyecto neoliberal, el proceso de creación de «mercados» donde antes no los había y el «volver eficientes» los mercados existentes.

Si se pone el intercambio como piedra angular, todo lo demás empieza a girar a su alrededor y se torna móvil, negociable, fungible. Esto es así, en principio, para cualquier cosa: para los productos, pero también para los factores de producción, como la tierra, el capital y la «fuerza de trabajo». Como se ha observado antes, en la condición ideal de falta de costes de transacción, el modelo promueve una suerte de régimen de «negociabilidad perenne», dado que esta posibilidad continua de negociar permitiría extraer de las entidades intercambiadas todo el beneficio posible para los contrayentes. El hecho de que después haya que reconocer la existencia de costes de transacción no impide que el sistema se conciba con la aspiración de minimizarlos y ampliar así el margen de negociabilidad y el espacio de las transacciones.

De este ideal normativo se desprenden en cascada innumerables consecuencias. De entrada este modelo fomenta sistemáticamente la «flexibilidad», es decir, una transformación de los contratos de trabajo a tiempo determinado en relaciones de trabajo contingentes y provisionales. Para el empleador lo ideal es pagar al trabajador solo cuando lo utiliza, interrumpiendo toda relación con él en los «tiempos muertos». En teoría la flexibilidad sería ventajosa para todos: ambos, tanto el empleador como el trabajador, podrían estar interesados en una relación más «libre». El primero puede calibrar con precisión los gastos de personal en función de sus necesidades, el segundo podría volver a discutir en cualquier momento los horarios, las modalidades y la retribución de su trabajo, tratando de sacar el máximo beneficio. Esta idea de la flexibilidad laboral como factor de emancipación individual forma parte de la ideología del

«nuevo espíritu del capitalismo» descrito por Boltanski y Chiapello,[163] que la presentan como una forma nueva, más dinámica y moderna, de concebir el trabajo; una forma que consagra la libertad individual de todos los actores económicos y se propuso a partir de los años setenta del siglo pasado en contraposición al viejo modelo jerárquico, patronal y taylorista.

Sin embargo, aun prescindiendo del cariz ideológico, lo esencial es que los contrayentes suelen tener niveles muy desiguales de poder contractual, lo que cambia mucho la presunción de «ganancia mutua» de todas las partes. Lo que en el plano de la ideología neoliberal puede presentarse como «flexibilidad para hacer más eficientes las relaciones de intercambio», en el de las condiciones de trabajo se traduce en *precariedad*. Mientras que para unas pequeñas minorías de «prestadores de obra» muy solicitados y calificados (deportistas profesionales, artistas de cine, celebridades de la ópera y similares) la conservación de una amplia autonomía contractual frente al empleador puede tener sus ventajas, en la inmensa mayoría de las situaciones este tipo de relación desemboca en un chantaje permanente contra la fuerza de trabajo. El aumento de las formas de trabajo flexible y/o precario es una de las características destacadas de la evolución económica de los últimos cuarenta años.[164]

Para muchos trabajadores dicha flexibilización de las relaciones laborales acarrea no solo discontinuidad en los ingresos sino también una creciente discontinuidad territorial (movilidad) que dificulta el arraigo en un territorio y la formación de una familia. Como ha puesto en evidencia elocuentemente Richard Sennett, el proceso de «flexibilización» (y por lo tanto de precarización) del mercado de trabajo provoca una profunda erosión en la índole de los agentes implicados, a los que se impide percibir formas estables de pertenencia, consolidar habilidades o conocimientos, establecer lealtades a largo plazo.[165]

163. L. Boltanski, E. Chiapello, *op. cit.*, pp. 144 ss.
164. *Ibid.*, pp. 294-296.
165. R. Sennett, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milán, 2000.

Los sujetos humanos tienden a percibirse cada vez más como medios intercambiables a disposición de un mecanismo útil para la reproducción del capital. El dinero, el medio anónimo universal, el medio para cualquier fin, ocupa el centro del escenario como finalidad sustancial e impone a las subjetividades humanas y a sus fines el papel de medios contingentes.

La flexibilización y la *financiarización* son procesos paralelos y complementarios. La flexibilización desvincula a las empresas, a los propietarios, a las compañías, que reducen la duración y la continuidad de las relaciones laborales recurriendo a la mediación de empresas de trabajo temporal, a contratos por proyecto, a tiempo parcial flexible con horas extraordinarias, a cualquier forma posible de relajación de las relaciones laborales. Cuando esta tendencia se aplica en organizaciones medianas o grandes implica un recurso abundante a la externalización de los servicios (*outsourcing*), que diluye la responsabilidad del empleador y dota a la empresa de la máxima elasticidad y, si es necesario, máxima movilidad: si hay una posibilidad de reubicación se minimizan las propiedades materiales a enajenar, ya que la mayoría de los factores de producción (incluidos los trabajadores) se alquilan.

Esta tendencia implica un aumento de peso del capital líquido (financiero) frente a cualquier forma de propiedad real. La disponibilidad del capital financiero facilita la entrada y salida rápida de las situaciones productivas extrayendo el máximo beneficio y evitando compromisos a largo plazo. Esto explica el desplazamiento masivo de la producción de bienes a las finanzas que se produjo a partir de los años ochenta.[166]

El dinero, que hoy es sobre todo moneda virtual, electrónica, transferible a cualquier lugar en un abrir y cerrar de ojos, es el factor productivo con mayor capacidad de aprovechar las oportunidades de ganancia que se presentan y por eso mismo su disponibilidad también define el *poder contractual*: la disponibilidad previa de di-

166. C. Durand, *op. cit.*, cap. V.

nero es el factor que mejor predice el acceso a las ganancias en el futuro.[167]

Cualquier otro componente de los que intervienen en el proceso productivo, empezando por la «fuerza de trabajo», se ve impulsado a movilizarse a su vez para seguir el ritmo de la movilidad del capital financiero. La movilidad del trabajo se expresa como labilidad de las condiciones laborales (flexibilidad) y desplazamiento físico en busca de «puestos de trabajo», los lugares donde el capital, por así decirlo, ha «bajado al suelo» implicándose (provisionalmente) en una actividad real. Los *procesos migratorios, intranacionales e internacionales*, son la reacción estructural espontánea al dominio del capital financiero y a su capacidad de moverse libremente.[168] Un efecto colateral es necesariamente el aflojamiento estructural de todos los lazos de fidelidad, lealtad y solidaridad personal,[169] además de una dificultad para que el sujeto se afiance en su ocupación.

Este proceso deteriora todas las relaciones que contribuyen a dar identidad a un sujeto: el arraigo territorial, las relaciones con otras personas y la relación con su trabajo (actividad que ocupa la mayor parte de la vida adulta de una persona). Naturalmente, cada uno de estos elementos puede hacerse pasar (y así se ha hecho) por «progreso emancipador». Y no cabe duda de que en el mundo en que la razón liberal cobró forma cada una de estas tendencias tenía muchos aspectos realmente liberadores. En un mundo como el del siglo XVII, donde los trabajadores solían estar vinculados por vida a un lote de terreno, donde las relaciones intersubjetivas solían limitarse a las caras del pueblo natal y donde la ocupación no solía ser elegida sino heredada, la dinámica liberal podía aparecer (y ser) auténticamente emancipadora. Esta situación ha seguido teniendo aspectos liberadores durante mucho tiempo, aunque con el avance de la industrialización y la urbanización dichos aspectos empezaban a mostrar sus limitaciones. En las condiciones de vida preliberales

167. Th. Piketty, *op. cit.*, caps. 11-12.
168. P. Dardot, Ch. Laval, *op. cit*, pp. 232-233.
169. *Ibid.*, p. 322.

la *función formativa* de la continuidad territorial, intersubjetiva y laboral no se percibía porque estaba en todas partes, como el aire que se respiraba.

Es importante ver este proceso histórico en el largo plazo. Cuando hablamos de dinero, hablamos de un sistema de comunicación interhumana, una suerte de «lenguaje». El dinero es el signo que se intercambia para trazar las relaciones de dar y tener entre sujetos. Se trata de un lenguaje peculiar, puramente cuantitativo (numérico), por lo que no puede ser portador de ningún contenido cualitativo. De todo lo que acontece en el mundo, de colores, sabores, olores, esperanzas y sufrimientos, el dinero solo transmite, si acaso, las *relaciones entre cantidades de satisfacción subjetiva de los miembros de una transacción* («utilidad»). Este límite es también su principal fuerza: al no tener que transmitir significados, puede traducirse y difundirse con enorme facilidad. La naturaleza del dinero está estructuralmente preparada para superar barreras nacionales y culturales. La única barrera que se interpone a esta capacidad infinita de transferencia son las posibles limitaciones normativas nacionales o las comisiones aplicadas al cambio, pero son limitaciones incomparablemente menos onerosas que las que tienen todos los demás factores que inciden en el bienestar o el desarrollo. En un sistema económico dominado por la movilidad del capital financiero —y donde esta movilidad se justifica políticamente— el destino de la «fuerza de trabajo» es doble: por un lado la reducción de la parte de las ganancias destinadas a ella (salarios) comparada con la del capital, y el continuo hostigamiento hacia la movilidad (flexibilidad, precariedad, traslados, migraciones). Los trabajadores no pueden competir con el dinero en agilidad de desplazamiento y adaptación; el dinero se apropia de las mejores oportunidades de ganancia y siempre va por delante a la hora de transferirse donde puede optimizarlas. Por otro lado se induce a los trabajadores a limitar al máximo todas las características que les hacen incompatibles con la norma de transferibilidad rápida y neutral impuesta por el dinero. A cada trabajador se le induce, por así decirlo, a «monetizarse», es decir, a perder todas las características que le hacen por-

tador de significados estables, relaciones, raíces, vínculos, proyectos, las que le distinguen de la norma de la «liquidez» representada por la moneda.

21. El precio como valor y el horizonte del nihilismo

Como hemos visto, en el origen del pensamiento liberal encontramos un gesto de rechazo a cualquier pretensión de validez objetiva del valor. La dimensión del valor se relega a la esfera idiosincrática del individuo mientras que, en nombre de la libertad individual, se rechazan las pretensiones de objetividad, verdad y universalidad concernientes a la esfera axiológica. Históricamente la identificación del «valor objetivo» con las pretensiones de ortodoxia confesional durante las guerras de religión hace que sea comprensible ese rechazo inicial:[170] frente a unos aparatos normativos muy conflictivos e irreconciliables, la «moción» liberal podía parecer sensata y, en ciertos aspectos, resolutiva. Los problemas empiezan a aparecer cuando ese movimiento se traduce en una teoría, una ética y una política, en las que oficialmente la inclinación individual es el único espacio para una dimensión de valor. Esta especie de «axiología negativa» corresponde a la idea de libertad negativa, como mera falta de interferencia. La confluencia de la propuesta liberal en la esfera económica se origina de ahí: en efecto, el modelo económico de la «mano invisible» es el ordenamiento ideal para neutralizar los problemas planteados por la «subjetivación» del valor. La idea de que el cumplimiento individual de una agenda de desiderata privados genera espontáneamente bienestar colectivo es una ocurrencia genial, una suerte de «Providencia laica» merced a la cual la esfera de las transacciones económicas son la verdadera encarnación de la ética liberal, una ética en la que ya no existiría el problema de ponerse éticamente de acuerdo sobre nada.

170. Cfr. J.-C. Michéa, *L'impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale,* Libri Scheiwiller, Milán 2008, p. 27 (*L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale,* Climats-Flammarion, París, 2007).

Pero esta solución es sumamente ilusoria, pese a que el encanto de una solución tan admirablemente sencilla mantuvo a distancia las críticas durante mucho tiempo. El que el modelo «de mano invisible» sea, en el mejor de los casos, una tosca aproximación, se intuye tanto en el plano lógico como en el práctico. En el plano lógico es evidente que tanto la libertad como falta de interferencia, como la idea del valor como expresión individual de deseo, son tomas de posición *sustanciales sobre la naturaleza del valor.* No puede haber ningún sistema social que sea neutro en cuanto al valor, y el carácter *tácitamente normativo* del liberalismo plantea problemas específicos. El liberalismo no puede prescindir de una dimensión normativa y axiológica, pero puede disimularla bajo pretensiones minimalistas. Y realmente esa dimensión normativa pareció marginal durante mucho tiempo, hasta que pudo tomar la iniciativa y criticar tradiciones éticas consolidadas. Pero el panorama ha cambiado claramente en el último medio siglo, cuando las instancias normativas del liberalismo se han hecho cada vez más apremiantes en forma de ideología de los «derechos humanos», de demandas «defensivas» que se convierten en normativas agresivas (lo «políticamente correcto»), de reivindicaciones competitivas de identidades parciales (*identity politics*), etc. Sobre todo esto nos detendremos en la última sección del libro.

En el plano operativo, la alianza estructural entre razón liberal y economía monetaria puso en pie el sistema de disgregación axiológica más extraordinario que haya existido nunca. Dicho sistema presenta varios aspectos cuya matriz común es la indiferencia de las transacciones económicas a cualquier dimensión ética.

Decir que la práctica monetaria es intrínsecamente portadora de una moral dudosa es una observación tan antigua como la invención del dinero. La asociación entre dinero e inmoralidad, dinero y pecado, dinero y vicio, la encontramos de Babilonia a Catón, Shakespeare o Marx, hasta nuestros días. La naturaleza éticamente problemática de la práctica monetaria se debe a que el dinero adquiere un valor suplementario sobre el de valor de cambio. En efecto, al dinero se le añade una dimensión de valor en sentido

ético, como *poder*. Cada agente confiere —en alguna medida— valor al poder, y el dinero, como facultad de influir en los actos y las opiniones de los demás gracias a su poder, se inserta a este nivel en el plano ético.

Conviene recordar aquí algo que hemos descrito más detenidamente,[171] a saber, que el poder del dinero tiene una naturaleza compleja que se articula en tres dimensiones a las que llamamos: *profundidad*, *capilaridad* y *extensión* de la práctica monetaria.

La *profundidad* se refiere a la clase de «cosas» que pueden comprarse con dinero. En ninguna sociedad se puede comprar todo, pero cuanto más socialmente importantes son las cosas comprables, tanto mayor es la profundidad de la práctica monetaria. El que yo pueda o no comprar libremente armas, terrenos, cargos políticos, esclavos, niños, órganos para trasplantes, etc. define la profundidad del poder del dinero.

La *capilaridad* de la práctica monetaria se refiere a la frecuencia con que se llevan a cabo actos de compraventa. Si la profundidad antes mencionada fuera alta pero la capilaridad muy baja (es decir, que haya muy pocas transacciones), difícilmente podríamos decir que tener dinero da mucho poder.

Por último, la *extensión* se refiere a la amplitud y variedad de los mercados en los que puede usarse el dinero. Una moneda que sólo se acepta dentro de una ciudad-estado, frente a otra que se acepta en muchos sitios, incluso fuera de las fronteras nacionales, posee un potencial de influencia considerablemente distinto.

No hay duda de que el uso actual del dinero tiene una capilaridad y una extensión mucho mayores que en cualquier otra época de la historia. En cuanto a la profundidad, en principio suele haber reglas más restrictivas que en otras épocas históricas. Por ejemplo, la compra de esclavos es ilegal en casi todas partes, así como la compra directa de cargos políticos. Pero también han aumentado las posibilidades de sortear las prohibiciones formales y operar en los intersticios de las legislaciones, haciendo que la mayoría de dichas

171. A. Zhok, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo*, cit., pp. 285-293.

limitaciones sean meras apariencias. Si no puedo comprar esclavos pero puedo disponer de mano de obra dispuesta a todo por falta de alternativas, la diferencia con la condición de esclavitud será en gran parte nominal o estética. Si no puedo comprar oficialmente cargos políticos pero puedo comprar campañas publicitarias que son decisivas para la elección,[172] también en este caso la diferencia real con el caso prohibido es ínfima. Cabe añadir, acerca de la profundidad de la práctica monetaria, que la importancia de lo que interviene en la compraventa no depende solo de los vínculos legales de la compra, sino también del potencial tecnológico y operativo: poder comprar hoy terapias que salvan vidas, sistemas de telecomunicaciones, empresas energéticas o de transporte, etc. confiere a los poseedores privados de capital formas de poder inimaginables en el pasado.

En resumidas cuentas, puede decirse que el dinero no ha tenido nunca tanto poder como ahora.

Una vez explicado el nexo intrínseco entre el dinero y su valor como *poder*, podemos entender cómo la práctica monetaria y el sistema de intercambios basado en ella socavan la esfera ética. Aquí el punto crucial es el hiato entre el *valor-poder* atribuido al dinero y las *razones que justifican ese poder*.

La principal característica del dinero es, en efecto, que se trata de un ente exterior, pues tiene existencia objetiva independiente de los sujetos que lo manipulan, de sus opiniones e inclinaciones morales. Esta característica es la que lo vuelve tan útil, ya que (a diferencia de las relaciones «de don» premonetarias) no exige que el sujeto tenga en cuenta méritos y deméritos, obligaciones y gratitudes, deudas y créditos (morales o materiales) para entablar relaciones «justas» con los demás. La monetización de las relaciones permite cuantificar en una suerte de «partida doble» impersonal el dar y el recibir, permitiendo la extensión numérica de las interacciones y los

172. Tal como ha señalado K. Phillips (*Wealth and Democracy*, Broadway Books, Nueva York 2002, pp. 322-324), en el 90% de los casos, en las elecciones para el senado estadounidense gana el que tiene más dinero.

«endeudamientos». Pero este paso a la cuantificación y objetivación de las relaciones de débito-crédito, al consentir la medición de dichas relaciones, suprime su carácter moral, en el que eran necesarias y habituales las «aproximaciones benévolas», las «evaluaciones personalizadas» y los «desequilibrios compensatorios».[173]

Cuando aparece el dinero con sus características, el poder sobre otros hombres puede asumir formas que se sustraen a cualquier juicio moral o de valor. Esto choca de frente con la idea de un poder «legítimo», ya sea una legitimación por la tradición, por aprobación popular, por una demostración de valor u otra cosa. En este caso, cualquiera, por el mero hecho de tener dinero, puede estar capacitado para ejercer poder sobre perfectos desconocidos, sobre personas que en todos los sentidos sean mejores que él, sobre personas que nunca consentirían otorgarle poder. Hasta a quien se somete por la fuerza le reconocemos un valor, en cierto modo se ha ganado un respeto (compatible con el odio). Nada parecido ocurre con el poder que da el dinero.

Naturalmente, este ejercicio del poder es tanto más evidente, y apremiante, cuanto mayor es el poder del dinero en una sociedad y cuanto mayor es la distancia económica entre los protagonistas. Si entre los sujetos implicados no hay demasiadas desigualdades y si el modelo social impide la exclusión radical de los más pobres, ese poder, aunque sea injusto, resulta tolerable. En cambio, cuando hay grandes desigualdades y en sociedades donde la indigencia tiene implicaciones graves, el poder que ejercen los ricos solo puede considerarse injusto. El dinero confiere «estatus»,[174] como a todo el que ostenta poder; pero el hecho mismo de que lo confiera el dinero, es decir, algo que es independiente de las virtudes personales, desacredita ese estatus, que provoca temor y envidia, pero no verdadero respeto.

La posesión de dinero, sobre todo si es en grandes cantidades,

173. A. Zhok, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo,* cit., pp. 109-170 y pp. 206-210.

174. D. La Valle, *Denaro, prestigio e regolazione sociale,* Il Mulino, Bolonia, 1992, pp. 26-27.

no da ningún «mérito» a quien lo tiene. En cada sociedad histórica, y hoy con especial claridad, las vías por las que se pueden llegar a poseer sumas elevadas de dinero pueden ser completamente ajenas a las cualidades humanas, éticas o caracteriales, a la contribución al bienestar común o la vida civil, etc. El dinero se puede obtener heredándolo, robándolo, ganando la lotería, defraudando al fisco, especulando en bolsa, vendiendo droga, explotando a prostitutas o de mil otras formas que desde luego no otorgan ningún «mérito» a nadie. Pero en un sistema de mercado ni siquiera la renta obtenida con trabajo, cuando se traduce en éxito económico, tiene una fuerte conexión con méritos y esfuerzos personales; todo gira alrededor de la posibilidad de suministrar a tiempo algo que demanda el mercado en ese momento, y es todo muy accidental.

Según Hayek, esta accidentalidad es el precio a pagar en el sistema de mercado para dejar sitio al «descubrimiento» de la demanda, capaz de innovar la producción.[175] Por eso, según él, cualquier apelación a la «justicia social» es un mero malentendido, algo que hay que superar en pro de los beneficios globales de la adopción de un sistema de mercado. Sin embargo, en la imagen que presenta, la desconexión entre «laboriosidad» y «retribución» es *ocasional*; si fuera así, el problema podría formar parte de una «fisiología del mercado» sin producir demasiadas perturbaciones. Pero en la realidad esta desconexión no es, ni mucho menos, ocasional. El nexo entre «mérito»/«esfuerzo» y retribución presenta una correlación aceptable para rentas medianas y bajas, con un trabajo común y en un mismo país. Entre dos fontaneros o dos taxistas que trabajan en el mismo ambiente es plausible que haya cierta correlación entre méritos y rentas. Pero las diferencias de rentas más importantes escapan a este panorama y son ellas precisamente las que ponen de manifiesto con más crudeza el poder del dinero y su ejercicio.

Cuando se habla de rentas elevadísimas, decenas o cientos de veces mayores que una renta media de trabajo, cualquier idea de proporcionalidad, siquiera aproximada, está fuera de lugar. Ya se

175. F. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit., pp. 71 ss.

trate de fortuna, criminalidad, herencia, especulación, corrupción, falta de escrúpulos, explotación o «información adecuada», en nada de esto hay rastro de justicia; y es algo que deja marcas éticas profundas.

El mensaje implícito en la existencia de desigualdades económicas abismales, carentes de legitimación valorativa, es unívoco. Una forma de poder sobre el prójimo, probablemente la más común en el mundo contemporáneo, está en vigor al margen de cualquier reconocimiento intersubjetivo de valor. Esto significa que en el mundo contemporáneo, con significativa frecuencia, *la acción de valor y el poder sobre los demás están desacoplados*. Este hecho comprobado envenena las conciencias, creando una sensación general de abuso e injusticia y debilitando el atractivo de cada «acción de valor».

Es importante destacar que aquí no tiene importancia establecer de qué valores se trata, tal vez apelando, como suele hacer la razón liberal, a la dificultad de llegar a un acuerdo universal sobre este o aquel valor. Cualquiera que sea el criterio de «bondad ética» que queramos adoptar, aplicándolo a las acciones humanas, siempre estará socavado por el funcionamiento del dinero en un sistema de mercado. Tanto si se asume una ética cristiana, heroica, kantiana, budista, comunista o cualquier otro sistema normativo capaz de valorar y discernir acciones malas y acciones buenas, en todos los casos el funcionamiento ordinario de los mecanismos de enriquecimiento en un sistema de mercado lo vulnerará, dando poder interpersonal a individuos que no están legitimados para tenerlo.

La clave para entender esta dinámica ética, profunda y consolidada desde hace tiempo, es ver cómo la existencia de un importante «poder del dinero» rompe una de las dimensiones éticas fundamentales, la *continuidad temporal de los actos*.

El dinero, como poder-sobre-otros, separa el pasado del futuro, es decir, separa los «méritos», los «esfuerzos», las «intenciones», las «reglas», las «promesas», de la disponibilidad de poder (y estatus) futuro. El *origen* del dinero poseído es irrelevante para su capacidad de ejercer poder. El dinero es poder independiente de su legitima-

ción. En la medida en que el dinero confiere un poder significativo sobre los demás —y lo hace tanto más cuanto mayor es el poder del dinero—, toda acción que se salde con éxito económico es justa. Tanto si es prostitución o corrupción, robo o engaño, o simplemente saber aprovechar una oportunidad, todo se justifica por el reconocimiento social que da el poder del dinero. El que posee mucho dinero obtiene estatus social y, si hace falta, también puede desplazarse con facilidad allí donde los demás no conozcan su pasado. El pasado cae en la irrelevancia, relegado por el poder sin anclaje del dinero.

Un aspecto relacionado con esta dinámica es la importancia que adquiere *la apariencia, la imagen*, como vehículo de una apreciación inmediata que conduce a una transacción irreversible (venta e ingreso). El crecimiento exponencial, en las últimas décadas, del peso del *marketing* y la publicidad en las actividades productivas es un buen ejemplo de este proceso.[176] En el funcionamiento del dinero, el presente desvinculado del pasado favorece también la valoración reducida a la apariencia, pues esta, la *manifestación inmediata*, es lo que cuenta en el instante decisivo de la venta. La venta, como transacción irreversible, es una *cesura* en el transcurso temporal. Aunque hay intentos legales de limitar este problema (como las garantías obligatorias para ciertos productos), la venta en sí misma tiende a cortar los lazos entre lo que ha sido y lo que será. Después de todo, cuando el dinero ha cambiado de mano, otorgará su poder específico al vendedor aunque el comprador quede insatisfecho. La idea de que al vendedor le interesa que el cliente quede satisfecho a veces es verdad (para grandes productores, presentes en el mercado durante mucho tiempo), pero a menudo estas condiciones son inaplicables. Por esencia, la transacción tiende a ser irreversible o al menos difícil de revertir, ya sea porque cada devolución tiene sus propios costes de transacción, ya sea porque los problemas pueden tardar en aparecer.

Naturalmente, hay compraventas concluidas que funcionan

176. Cfr. N. Klein, *No Logo*, Flamingo, Londres 2000, cap. 2.

bien, sobre todo tratándose de bienes de compra frecuente con los que la información del cliente tiende a ser buena (por ejemplo, los productos alimentarios). Pero los casos en que el acto de compra tiene características de irreversibilidad esencial son muchos, y esto hace que la valoración se centre en los aspectos exteriores del «producto». Como dicha valoración del producto se expresa solo en el momento de la venta, la «buena apariencia presente» es un factor crucial. Un producto que tenga sólidos antecedentes y gran calidad pero no los muestre en el momento de la venta, fracasará.

Esta tendencia a la exterioridad instantánea no se limita a las mercancías ordinarias y se aprecia en las mil maneras con que los sujetos se presentan en el «mercado» (la «sociedad»), exponiendo sus virtudes y características a sus iguales. Lo que vale para los productos se traslada al plano de los comportamientos personales, donde los tiempos de apreciación y profundización son «pesos muertos» en el proceso de valoración, mientras que la promoción de la propia imagen es el nuevo horizonte del «reconocimiento». Una buena imagen es clave para el «éxito», pero un «éxito» que, cada vez más, solo consiste en tener una buena imagen (las dinámicas juveniles en las redes sociales como Instagram son claros ejemplos de esta tendencia).

Todo el proceso publicitario es un área de distorsión propagandística sistemática o, dejándonos de eufemismos, de mentira pura y simple. Estamos rodeados, invadidos, infiltrados por un sistema de apariencias dirigidas a *persuadir a comprar*, dirigidas, por lo tanto, a sortear las defensas, a sacar partido de instintos, sentimientos e ingenuidades con fines de lucro.

Estas dinámicas desembocan en un «presentismo» estructural, en la desaparición de cualquier perspectiva de largo plazo en el plano económico, social y antropológico. Porque si el poder presente (la disponibilidad económica) puede ejercerse fácilmente sin tener en cuenta la procedencia (el pasado), la preocupación por el futuro tampoco está muy motivada. A fin de cuentas, en el futuro tu presente promete ser otro pasado inútil.

La improbabilidad de que tu afán presente cuente algo en el fu-

turo —lo mismo que tu pasado ya no cuenta en el presente— crea una tendencia a la disgregación del sentido temporal de las acciones. La reducción del peso del pasado, efecto típico de la racionalidad económica, tiene como efecto colateral la reducción del peso del futuro.

La racionalidad económica tiende a concebir el abandono del pasado como un elemento de dinamismo y pragmatismo: «No podemos preocuparnos de hacer justicia a lo que ha sido, porque lo que cuenta es el resultado y si el resultado es positivo (es decir, si el capital ha aumentado), cualquier otra preocupación es un peso muerto, una rémora que obstaculiza la eficiencia del proceso». Pero lo que es sensato desde el punto de vista del capital no lo es desde el punto de vista del agente humano, que necesita conectar el pasado, el presente y el futuro para que sus actos tengan sentido. Si se corta el nexo entre presente y pasado, el nexo entre presente y futuro se marchita; y este proceso genera una forma primaria de *nihilismo*.

Una sociedad en la que el poder del dinero es grande es una sociedad en la que la buena apariencia prevalece sobre la buena acción, donde el presente oblitera el pasado y seca el futuro, donde el poder y la virtud tienden a alejarse inexorablemente.

En este sentido, una sociedad en la que el poder del dinero desempeña un papel central es también una sociedad aquejada de un debilitamiento de todo valor estructurado. Lo que queda, por así decirlo, en el fondo de valores del barril, es un hedonismo minimalista que disimula el nihilismo más penetrante.

Es importante señalar que también aquí la coherencia entre el desarrollo ético-político del pensamiento liberal y el desarrollo de la reflexión económica es perfecta. Cuando la reflexión económica tuvo que sentar una base «antropológica» para fijar las características del agente económico, primero recurrió al utilitarismo y a la noción de valor como apreciación percibida en privado (placer/dolor). Después se trató de suprimir la filiación con el utilitarismo para no dar pie a críticas filosóficas, y entonces Samuelson desustanció la utilidad reduciéndola a meras «preferencias reveladas». Pero en el fondo

no cambia nada: si queremos nombrar una entidad capaz de desempeñar funciones axiológicas en una perspectiva economicista, lo único a lo que podemos apelar es a una noción inespecífica de «placer» como *apreciación subjetiva inmediata*. En este caso las diferenciaciones que encontramos en el utilitarismo de John Stuart Mill[177] entre placeres «superiores» y placeres «inferiores» son inútiles: el concepto de «placer» aplicable aquí no tiene ninguna característica objetiva, ningún rasgo cualitativo, pero coincide totalmente con lo que se considera la apreciación en el fuero interno. El hedonismo minimalista promovido operativamente por el economicismo es, por así decirlo, la última frontera de la ética liberal, el velo impalpable que cubre el nihilismo.

Cabe señalar que la ética liberal, en la línea que pasa de J. S. Mill a Bosanquet, T. H. Green y Rawls, ha tenido a veces pretensiones positivas que iban más allá de los rasgos negativos dominantes (libertad negativa, negación de la objetividad del valor, de la autonomía de lo social, de la eticidad del estado, etc.).

Esta dimensión positiva coincide con la idea del desarrollo individual libre y a menudo desemboca en una ética «perfeccionista».[178] Una interpretación perfeccionista de la razón liberal no es demasiado rara, pero choca sistemáticamente con la realidad social que promueve la razón liberal. Por mucho que estos liberales aspiren (igual que Marx, por otro lado) a una forma de vida que esté a la altura de las potencialidades del sujeto, capaz de un desarrollo libre y un perfeccionamiento, todo esto se queda en mera vaguedad cuando se inserta en un sistema entregado al dominio de las transacciones autointeresadas que desemboca en el imperialismo económico. La inclusión original de la razón liberal en la

177. J.-S. Mill, «Utilitarianism», en *Utilitarianism and On Liberty*, Blackwell, Oxford 2003, p. 188.

178. Una ética «perfeccionista» es una ética cuyo móvil es su realización conforme a la naturaleza humana, el perfeccionamiento en el sentido de cumplir sus potencialidades: en el centro de una ética perfeccionista no está el placer, sino el desarrollo. Liberales perfeccionistas son, por ejemplo, T. H. Green y Joseph Raz.

razón económica ahoga en la cuna los sueños del perfeccionismo liberal.

22. La disgregación del individuo

Como hemos visto, el *individualismo*, la atención especial a las facultades individuales, es un factor que caracteriza la propuesta ético-política del liberalismo. Por eso cabría esperar que en un marco liberal las individualidades personales salieran reforzadas, estructuradas, consolidadas. Y realmente el recorrido histórico que precede y acompaña al surgimiento de la razón liberal es un recorrido en el que la autonomía de los individuos, su autocontrol, su responsabilidad y su capacidad de tomar iniciativas han aumentado. El proceso de adquisición de autonomía individual, unido de varias maneras al papel social de algunas prácticas de escritura, fue un proceso de largo aliento que encontró su forma particular en el siglo XVII. En aquel proceso la consolidación de la esfera individual fue un fenómeno reconocible, que pusieron de manifiesto el aumento de la conciencia de sí y la propensión a la autodeterminación.

Este proceso se estabilizó a lo largo del siglo XIX, cuando empezó a mostrar algunos fallos en las realidades urbanas de la Europa *fin de siècle*, fallos sobre los que no podemos detenernos pero que preludian un panorama que observaremos en la época neoliberal, cuando se llevan hasta sus últimas consecuencias las dinámicas de la razón liberal sacando a la luz situaciones muy problemáticas para la unidad e identidad de la persona.

La tendencia a crear discontinuidades en la permanencia territorial, laboral y social, que como hemos visto es típica de la evolución neoliberal, es una primera fuente de desarraigo y aislamiento. Una ilusión típica del individualismo liberal es creer que la identidad del sujeto subsiste con independencia de sus relaciones —relaciones de reconocimiento personal, de afinidad cultural, de actividad laboral—. En realidad cada uno de noso-

tros se identifica espontáneamente, en distinta medida, con su colocación intersubjetiva, cultural y laboral. Si nada nos lo impide nos sentimos italianos o franceses, comerciantes o profesores, capitalinos o provincianos, etc. Sin entrar en la discusión general sobre el origen de la identidad personal,[179] sabemos intuitivamente que la dimensión de las pertenencias, las lealtades, los reconocimientos y las ocupaciones preponderantes es fundamental para definirnos a nosotros mismos y para orientarnos en nuestras elecciones. Preguntarse qué desearía, o qué pensaría, si yo fuera un gaucho argentino o un samurái japonés puede ser un ejercicio mental interesante, pero en concreto es una pregunta ociosa, ya que a falta de ese bagaje de experiencias sociales, culturales y operativas, en realidad no tengo ni la más remota idea de quién sería y qué me pasaría por la cabeza. Podría dar por descontada una dimensión orgánica común, especie-específica, con las correspondientes preferencias por el placer frente al dolor, por la saciedad frente al hambre, etc., pero no mucho más.

Cuando las exigencias de movilidad y flexibilidad producen un desarraigo creciente, eso repercute en la individualidad personal como fragilidad e inseguridad creciente.

Las dinámicas liberales suman al desarraigo espacial y social la ruptura de la continuidad temporal, al producirse una contracción de los vínculos hacia el pasado y del empuje motivacional hacia el futuro. Este factor también contribuye al deterioro de la identidad individual, que se reduce a un entorno temporal cada vez más reducido, empobreciendo la historia personal (como también la Historia supraindividual).

La contracción del empuje motivacional hacia el futuro entra en un interesante conflicto con la planificación, el cálculo y la prudencia requeridos por la gestión del dinero y las actividades necesarias para ganarlo y conservarlo. El contraste entre el impulso hacia la responsabilización personal y la competencia, por un lado, y la

179. Para una discusión amplia sobre el asunto remitimos al lector interesado a A. Zhok, *Identità*, Meltemi, Milán 2018.

vaciedad de la dimensión motivacional residual, por otro, es un rasgo literalmente *patógeno*. El desequilibrio sistemático entre la presión hacia un deber ser y deber hacer (típico de la responsabilización individual moderna) y el empobrecimiento de la motivación (como disolución de comunidad de reconocimiento y proyectos intertemporales) es una clara fuente de síndromes depresivos, en sentido clínico.[180] A la depresión la han llamado «enfermedad occidental» (*Western malady*),[181] porque la constelación sintomática que la caracteriza prevalece sobre todo en los países occidentales, industrializados y con una economía de mercado preponderante.

Es en estas zonas donde se ha detectado un aumento de síndromes depresivos a lo largo del tiempo, con referencia específica a algunos grupos: personas jóvenes,[182] habitantes de centros urbanos y (paradoja aparente) de los países más ricos.[183] Aunque siempre es recomendable la cautela a la hora de interpretar las correlaciones como causas, aquí estamos frente a lo que parece un proceso degenerativo con una lógica bastante clara que puede argumentarse por separado. El sistema de relaciones fomentado por la extensión de las relaciones de mercado es un factor psicológicamente patógeno que, lejos de fortalecerlas, desestabiliza las individualidades personales. El individualismo liberal, en última instancia, se presenta

180. Esta relación de la aparición de síntomas depresivos con la combinación de impulso hacia el «deber ser» y su frustración se expone en la amplia casuística recogida en H. Tellenbach, *Melancolia. Storia del problema, endogenicità, tipologia, patogenesi, clinica*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 2015. Tellenbach se ocupa sobre todo de las formas depresivas graves, que desembocan en psicosis, pero lo que se desprende de los casos mencionados también vale como dinámica para los casos menos graves.

181. M. Bell, *Melancholia: The Western Malady*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

182. L. P. Rehm, A. L. Wagner, C. Ivens-Tyndal, «Mood Disorders: Unipolar and Bipolar», en P. Sutker, H. E. Adams (ed.), *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, Kluwer Academic Publishers, Nueva York-Boston-Dordrecht, 2002, pp. 277-308.

183. B. H. Hidaka, «Depression as a disease of modernity: explanations for increasing prevalence», en *Journal of Affective Disorders*, 140 (3), 2012, pp. 205-214.

como un *individualismo sin individualidad*, o mejor dicho con individualidades cada vez más frágiles y comprometidas. En sistemas de mercado donde el poder del dinero es grande, la precariedad, la extorsión, la inseguridad y el aislamiento marcan en distinta medida la vida de la mayoría de las personas. Encontramos aquí por primera vez, pero lo veremos en varias ocasiones, un resultado paradójico del desarrollo de la razón liberal: en sus etapas terminales acaba teniendo efectos exactamente contrarios a los que al principio pretendía promover. El individuo, cuya tutela parece estar en el centro de la perspectiva axiológica liberal, sale del despliegue histórico del «liberalismo real» como un ordenamiento de sentido con crecientes dificultades. Estas dificultades, naturalmente, no se reparten de forma equitativa. Golpean con más fuerza al sujeto *socialmente expuesto*: primero a los más pobres y luego a quienes, sin ser indigentes, se ven obligados a adaptarse a la naturaleza «líquida» del dinero para no caer entre los indigentes.

Por último, hay una sección de la comunidad humana que parece perfilarse como víctima sacrificial predestinada del neoliberalismo: se trata de las personas en crecimiento, en la infancia y la adolescencia. Si las condiciones antes descritas son capaces de desestabilizar a los adultos formados, pueden alterar la formación de los individuos inmaduros.

Mientras que un individuo formado puede jugar en cierta medida con su identidad, explorar sus límites, ponerse a prueba en situaciones difíciles pero estimulantes, cosas que a veces pueden considerarse aspectos «interesantes» de la desestabilización del mercado, esos mismos elementos de desarraigo, discontinuidad temporal y relajación de valores pueden ser literalmente fatales para una subjetividad en formación.

Con la debida cautela, dadas las dificultades metodológicas que presentan los análisis epidemiológicos a largo plazo, en los principales países occidentales se han encontrado evidencias de un aumento del trastorno mental en menores. Uno de los pocos estudios realizados durante muchos años (1938-2007), con datos de Estados Unidos, muestra incrementos considerables en todas las formas psi-

copatológicas examinadas, en particular paranoia, depresión y ansiedad.[184]

En periodos más cortos los datos muestran un impacto menos significativo, pero son más detallados y confirman la tendencia, con un claro incremento —siempre en Estados Unidos— de la petición de intervención terapéutica para niños y adolescentes, comparando ventanas temporales a 14 años de distancia (1996-1998 y 2010-2012).[185] Otros estudios, centrados en un grupo variado de patologías —algunas de ellas diagnosticadas solo en las últimas décadas, como el Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad (TDAH), revelan incrementos incluso en una ventana tan corta como la comprendida entre 1997 y 2008, y señalan su asociación con niveles de renta bajos y otras dificultades familiares.[186] Se han registrado aumentos similares en Europa, como en los datos sobre el Reino Unido del Servicio Nacional de Salud en menores entre 5 y 15 años,[187] y en el *Barmer Artztreport 2018* sobre jóvenes y adolescentes en Alemania.[188]

El examen de estos datos presenta muchas dificultades, tanto en la recogida de datos comparativos a largo plazo como en la identificación de causas específicas para desórdenes heterogéneos. Pero

184. J. Twenge *et al.*, «Birth cohort increases in psychopathology among young Americans, 1938-2007: A cross-temporal meta-analysis of the MMPI», en *Clinical Psychology Review*, 30, 2010, pp. 145-154.

185. M. Olfson, B. G. Druss, S. C. Marcus, «Trends in Mental Health Care among Children and Adolescents», en *New England Journal of Medicine*, 372, 2015, pp. 2029-2038.

186. C. A. Boyle, S. Boulet, L. A. Schieve, R. A. Cohen, S. J. Blumberg, M. Yeargin-Allsopp, S. Visser, M. D. Kogan, «Trends in the Prevalence of Developmental Disabilities in US Children, 1997-2008», en *Pediatrics*, junio de 2011, volumen 127/Issue 6.

187. National Health Service - *Survey on Mental Health of Children and Young People in England* 2017. [https://digital.nhs.uk/data-and-information/publications/statistical/mental-health-of-children-and-young-people-in-england/2017 /2017# resources]

188. Th. G. Grobe, S. Steinmann, J. Szecsenyi, Artztreport, 2018, Barmer Hsg., Berlín. [https://www.barmer.de/blob/144368/08f7b513fdb6f- 06703c6e 9765ee 9375f/data/dl-barmer-arztreport-2018.pdf]

los procesos de involución social que hemos examinado pueden considerarse razonablemente el origen común de varias formas de desestructuración de la identidad.

Un dato comparativo interesante es el de una valoración subjetiva, con unos cuarenta años de diferencia (1960-2002), hecha por estudiantes en dos grupos de edad (9-14 y 18-19). Tenían que responder a la pregunta de si les parecía que tenían su futuro «en sus manos» o este dependía de fuerzas externas imponderables. En la muestra de 2002 se advierte, con respecto a la anterior, un deslizamiento del 80% hacia una percepción de *menos control* sobre su futuro.[189]

Mientras que una subjetividad consolidada a menudo puede tolerar la desestabilización que caracteriza las dinámicas liberales modernas, las recaídas en personalidades en formación pueden ser deformantes. Un sujeto adulto y seguro de sí mismo experimenta el desarraigo territorial, la disolución de los lazos intersubjetivos y la discontinuidad temporal de sus proyectos como empobrecimiento motivacional, desencanto y ansiedad, pero esto no acarrea necesariamente daños permanentes a una personalidad. En el caso de personalidades en formación, por el contrario, esas formas de desestabilización, desarraigo, reducción proyectual y axiológica inciden en profundidad; unas veces causan daños importantes (como los que requieren intervenciones terapéuticas) y otras producen personalidades frágiles, volubles, incapaces de tener reacciones constructivas.

Es importante completar estas observaciones con una segunda tendencia general relacionada con los procesos educativos. La evolución de la sociedad occidental, surgida de sistemas de poder oligárquicos con base hereditaria (*Ancien Régime*), promovió inicialmente una extensión de la formación (sobre todo alfabetización) a sectores cada vez más amplios de la población, hasta la institución

189. J. M. Twenge, L. Zhang, C. Im, «It's beyond my control: A cross-temporal meta-analysis of increasing externality in locus of control, 1960-2002», en *Personality and Social Psychology Review*, 8, 2004, pp. 308-319.

de la enseñanza obligatoria. Este proceso estuvo acompañado de impulsos de democratización que unía a los movimientos de inspiración socialista con una parte del público liberal. Tras una serie de avances y retrocesos, hasta los años sesenta se aprecia una tendencia expansiva de la formación, basada en la idea de que la instrucción pública era portadora de maduración y conciencia, necesarias para una *ciudadanía democrática.* La instrucción, además, se consideraba un medio de movilidad social y acceso a formas mejores y más cualificadas de empleo. Con el giro neoliberal se produce un cambio progresivo, aún en pleno desarrollo, con el que las ideas de formación e instrucción sufren una metamorfosis.

En esta fase se afianza una idea estrictamente utilitarista de la instrucción, ya no enfocada a la formación de ciudadanos sino a la producción de *capital humano* utilizable con eficiencia. En la formación (sobre todo en su financiación pública) cunde la idea de que la instrucción hay que concebirla como una inversión que debe dar resultados económicamente medibles. Esto conlleva una presión para ampliar comparativamente el papel de la formación profesional frente a la general, por un lado, y el papel de la formación tecnológica frente a la humanista, por otro. En el ámbito de las ciencias naturales se traduce en una propensión a favorecer las ciencias aplicadas frente a la investigación fundamental. Se lleva a cabo ya sea con una reorientación de los financiamientos públicos, ya sea con una intervención meramente ideológica, alimentando la idea de que la formación también es, esencialmente, un instrumento dirigido a la producción y reproducción del capital.

Esta tendencia histórica ha reducido el atractivo del crecimiento cultural y el prestigio social que daba (*«If you're so smart, why aren't you rich?»*). Todo esto tiene efectos masivos no solo en las funciones de reconocimiento social (y por lo tanto de otorgamiento de poder) sino sobre todo en la formación de la personalidad en crecimiento.

En el desarrollo de las sociedades modernas —con su necesaria dependencia de normativas abstractas, tecnologías complejas y relaciones indirectas—, una instrucción formal, lejos de ser un adorno, es una condición esencial para *existir a la altura del propio tiempo.*

Si en la sociedad predominantemente rural y preindustrial de hace un par de siglos la instrucción podría entenderse como algo electivo, casi como un artículo de lujo, en las sociedades industriales modernas un nivel de instrucción que vaya más allá de «leer, escribir y hacer cuentas» es una *condición participativa mínima*. El buen funcionamiento de sistemas de gobierno democrático no solo permite, sino que exige la participación, que es participación en forma de debate intermediado, independiente ya del contacto cara a cara. La naturaleza compleja y formalmente democrática de los sistemas sociopolíticos modernos hace que incluso la difusión de una formación «humanística» (histórica, social, lógica, económica, filosófica, etc.) resulte crucial para encontrar una posición en el mundo (no un simple «empleo»).

En el mundo contemporáneo la difusión de una concepción instrumental del conocimiento crea un malentendido fundamental que induce a la apatía y la resignación impotente a una parte mayoritaria de la población. El ciudadano democrático espera poder juzgar la cosa pública, pero se le priva de su capacidad de juicio. Si en sociedades arcaicas, jerárquicas y paternalistas la falta de instrumentos culturales de la mayoría estaba implícita, por así decirlo, en el «pacto social», en las sociedades democráticas modernas esta falta crea una grave disonancia institucional entre lo que requiere el funcionamiento del sistema y lo que son capaces de producir las partes del sistema (los ciudadanos).

También desde este punto de vista el supuesto «individualismo» liberal se revela como algo peculiarmente distorsionado: ensalza la individuación, la falta de interferencia y la responsabilización de cada sujeto, pero al mismo tiempo priva a la individualidad de autonomía real, de auténtico control sobre su suerte, de conciencia de su situación y de sus posibilidades. El individuo (neo)liberal tiende a ser a la vez agresivo pero frágil, susceptible pero pasivo, temeroso de perder «libertad» pero dependiente. A veces las élites económico-culturales reservan al «pueblo» la visión de una concepción instrumental y minimalista de la cultura, apartando para sus miembros en formación una lección distinta, capaz de construir

personalidades capaces de hacerse cargo de las tareas directivas y de liderazgo.[190] Mientras tanto, en la vida de la mayoría, la forma de vida neoliberal tiende a crear las condiciones de una degradación progresiva de la individualidad personal, en especial para los sujetos en formación.

La movilidad, la precariedad y la flexibilidad inciden profundamente en la vida familiar, desde el tiempo de proximidad con los hijos hasta el propio mantenimiento de la unidad familiar. Las perspectivas a largo plazo, fundamentales para que una personalidad en construcción pueda orientarse, se antojan inseguras, efímeras, o a menudo simplemente míseras. El entorno social extrafamiliar al que dirigirse como horizonte de reconocimiento se reduce a la mínima expresión, pues las comunidades estructuradas tienden a disolverse. La educación, la formación, con el esfuerzo que necesariamente requiere, tiende a ser desvalorizada y concebida como instrumento ocasional de acceso a la renta, sustituible por otros instrumentos que pueden usarse para el mismo fin. Todo esto converge en una tipología característica de la individualidad neoliberal que es insegura, superficial hasta la inconsistencia, orgánicamente frustrada, incapaz de emprender acciones colectivas y de tener iniciativas de largo aliento, pero también rabiosamente celosa de su independencia frente a razones externas, vividas como invasivas.

Por supuesto, esta imagen es una tendencia que solo a veces se pone de manifiesto de forma dramática, pero en cierta medida abarca a toda la sociedad neoliberal. La condición de degradación y disgregación personal que encontramos sobre todo en los sectores «perdedores» del «juego de mercado» moderno es un poderoso incentivo para competir, para mantenerse por encima de la marea de los vencidos. En el sistema motivacional neoliberal la dimensión prospectiva, positiva, hedonista, es mucho menos motivadora que la amenaza implícita de estar en una posición socialmente débil.

190. Para un análisis profundo de las relaciones entre la élite y las formas de vida democrática véase V. Costa, *Élites e populismo,* Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2019.

En el mundo neoliberal los efectos disgregadores de la precariedad, el aislamiento social, la falta de perspectivas, de una educación afectiva y cognitivamente inadecuada, son mucho más temibles que la mera «reducción del consumo». Por otro lado, la principal motivación de atesorar bienes no es el «placer del consumo», sino el poder que otorgan, al moderar el impacto de esos factores y proporcionar más estabilidad, estatus y capacidad de hacer proyectos.

Esto es lo que explica la peculiar naturaleza del fenómeno socioeconómico, a menudo mal entendido, al que se ha llamado «consumismo». El *consumismo* es una tendencia al consumo compulsivo en el que la compra de los bienes prescinde en parte o en todo de su valor de uso para el comprador. El consumismo ha sido durante mucho tiempo, y con formas menos agresivas lo es todavía, una visión *reivindicada* por las ideologías liberales y neoliberales. En la posguerra, después de un periodo de gran penuria, la incitación a la adquisición de bienes materiales como esfera de realización era una opción ingenua, pero comprensible. Después, cuando ya no hubo tanta urgencia de satisfacer las necesidades primarias, la incitación al consumo, a la apropiación en el mercado de bienes, cobra rasgos más claramente ideológicos.[191] Aunque en la Europa *fin de siècle* la burguesía ya practicaba ciertas formas de consumismo, es en los años sesenta cuando aparece el consumismo en su forma madura, como «individualismo de masas». También en este caso nos hallamos ante un resultado no accidental de las premisas ideológicas. La teoría económica neoclásica gira en torno a la idea de la «soberanía del consumidor», con el dinero como «instrumento de voto» que guía las decisiones de la sociedad. Todo el sistema está centrado en la idea de una «racionalidad del consumidor», que gracias a ella es capaz de imponer, en forma de demanda comercial, la producción de lo que necesita. Hoy ha quedado meridianamente claro que esa supuesta racionalidad es en gran parte ilusoria y que existen «fallos estructurales de mercado», pero al consumismo aún le quedan cartas en la manga para presentarse como tendencia motivadora.

191. D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, cit., p. 42.

Los que salían del hambre de la Segunda Guerra Mundial podían entusiasmarse con la presencia de carne y mantequilla en los estantes, pero una vez colmada la esfera de las necesidades primarias el espacio de los deseos va perdiendo intensidad a menos que cambie de naturaleza, convenientemente transformado en el plano del significado social. Esto es lo que ocurre con el espíritu consumista, que aparece cuando puede decirse que las necesidades primarias están cubiertas.

La dinámica consumista tiene dos aspectos. El primero es la función de control y ejercicio del poder que atribuye la compra: en un mundo donde los márgenes de control/previsión sobre el destino propio y ajeno son cada vez más reducidos, la compra de bienes o servicios representa, psicológicamente, un «desquite» del sujeto, a quien la apropiación le depara una satisfacción en términos de ejercicio de poder, de aparente control.

En un segundo nivel, más profundo, el consumo de bienes de valor simbólico es un intento de suplir el empobrecimiento de la personalidad compensándolo con «prótesis de alma» en forma de posesión de cosas. Cuando los valores, las esperanzas, los proyectos, las capacidades y los conocimientos languidecen, los sujetos pierden estructura y ven cómo se fragiliza su identidad. Esta dinámica, que tiene las características de una «psicosis *in nuce*», se experimenta con angustia. La adquisición de sucedáneos exteriores permite entonces, si no propiamente «ser alguien», al menos intentar serlo. Los bienes se convierten en una suerte de «exoesqueleto» que sostiene a individuos vaciados de lo que en otras condiciones históricas sería su osamenta portante. En este caso la función de satisfacción individual se inserta sin solución de continuidad en la función de reconocimiento intersubjetivo. Los bienes adquiridos de forma consumista no son importantes por el poder material real que otorgan, sino porque imponen a los demás una forma de reconocimiento. Estas son las situaciones típicamente representadas por la ropa «de marca» o las novedades tecnológicas más publicitadas.

En ambientes humanos desocializados el atajo más fácil para obtener un poco de reconocimiento *prêt-à-porter* es la adquisición

de bienes cuya notoriedad se puede asumir; estos bienes pasan a ser portadores de un mensaje codificado, que no necesita el esfuerzo de la articulación verbal y pasa por afirmación de opinión y gusto personal.

23. La disgregación de las comunidades humanas

Uno de los aspectos típicos del desarrollo de la razón liberal está estrechamente vinculado, desde el principio, al modo en que el individuo concibe su responsabilidad. El individualismo liberal rechaza la interferencia «ética» de los demás en las intenciones del sujeto. Al principio este rechazo tenía un lado luminoso, cuando suponía, ante todo, neutralizar la intromisión confesional que había provocado las guerras de religión. El lado oscuro de este impulso emancipador es que legitima de un modo antes inédito la *exclusión social.*

En las sociedades «premodernas» y en todas las comunidades antropológicamente conocidas, salvo las industriales, la condición humana básica es la inclusión individual en un grupo, lo que implica una combinación variable de lealtad, obediencia, jerarquía, apoyo y paternalismo. Quien tiene el poder está obligado éticamente a mantener a los individuos de su grupo dentro del perímetro de la sociedad, tratando de defenderles de agresiones internas y exteriores y de niveles de empobrecimiento que pongan su vida en peligro. Simétricamente, los subordinados deben obediencia y lealtad a sus superiores, que tienen una autoridad no solo legal sino también ética sobre ellos.

De las actividades redistributivas de Roma y Atenas al paternalismo isabelino, este es el canon dominante. En la práctica y a lo largo de la historia esto no ha supuesto que se pueda defender a todos de los agresores ni que se les pueda librar del hambre. Aun así, la inclusión es una dimensión moral implícita en la noción de grupo social, y la exclusión puede producirse por accidente, pero *no se admite como forma legítima de las relaciones sociales.* En el pa-

sado la exclusión se activaba como forma punitiva, como sanción: el destierro, al privar de la protección de la comunidad, no pocas veces suponía una condena a muerte y en todo caso implicaba expulsar al sujeto de la única dimensión en la que podía hacer realidad sus propósitos y esperanzas.

El mundo liberal (y neoliberal), en cambio, promueve un modelo social en el que, partiendo del aserto de la originalidad irreducible del individuo y de su responsabilidad por lo que es, se legitima la posibilidad de su exclusión del cuerpo social. Al igual que los «vencedores» en el juego del mercado pueden salir de la sociedad «por arriba» (como cosmopolitas), los «perdedores» pueden salir «por abajo» (como marginados). Los primeros no tienen vínculos de lealtad con el resto de la sociedad, y gracias a la naturaleza transnacional de la riqueza financiera pueden trasladarse libremente donde se les antoje; los segundos, carentes de poder económico, poco a poco van quedando excluidos de todas las formas participativas y todos los derechos sustanciales, hasta caer en la marginación. Naturalmente, cuanto más espacio deja un estado a las actividades redistributivas y las formas de bienestar, tanto menores serán las posibilidades de exclusión.

Las relaciones de mercado, con su institucionalización del intercambio competitivo, tienden estructuralmente a crear desigualdades. El mecanismo es tan simple como férreo: en cada intercambio, por norma, habrá un transactor con más poder contractual y otro con menos poder. El transactor con más poder contractual está en situación de quedarse con una porción mayor de la ganancia global producida por la transacción. Esto significa que, por término medio, de cada intercambio la parte con más poder contractual saldrá económicamente reforzada frente a la otra parte.

Pero la disponibilidad económica previa es uno de los factores fundamentales que determinan el poder contractual, por lo que al cabo de varias transacciones la diferencia del poder contractual entre las partes implicadas tenderá a ampliarse. Esta separación de poder económico en una sociedad competitiva, si no hay correcciones, arrastra a la parte más débil de la sociedad a la marginación.

es decir, a posiciones desde las que ya no es posible una remontada, por falta de medios.

En un orden competitivo cada desigualdad relativa tiende a consolidarse como *disparidad absoluta*, imposible de colmar, con la consiguiente incapacidad de participar en el «juego competitivo» del mercado (*working poors*, parados, mendigos, etc.).

Es importante señalar que la posición privilegiada de la sección «vencedora» en el juego del mercado no la libra de una condición de exclusión de la acción colectiva, aunque sea una «exclusión dorada». A la condición apátrida del migrante en la miseria le corresponde la condición cosmopolita de los sectores más ricos. Dejando a un lado sus dimensiones abismalmente distintas en el plano del bienestar, ambas condiciones tienen en común la dificultad para participar en una acción colectiva que trascienda su individualidad.

Tal es, en realidad, la condición estructural de los sistemas liberales, donde la sociedad —y a fortiori la nación, la patria, la comunidad o cualquier otra unidad supraindividual salvo el mercado— no tienen, sencillamente, razón de ser.[192] El único «proyecto supraindividual» que dispone de un espacio legítimo y no efímero es el de la autorreproducción del capital, es decir, la institución del mercado. Todas las demás formas de acción colectiva (instituciones democráticas, partidos, sindicatos), o bien se mueven trabajosamente a contracorriente, o tienen la misma naturaleza lábil y efímera que los productos de mercado (empresas, corporaciones).

Cuando más extendidos estén los mecanismos de mercado, más se reduce el espacio para la participación en proyectos que trasciendan los destinos personales, pero que al mismo tiempo encarnen valores, esperanzas y ambiciones de los individuos que participan en ellos.

En las sociedades neoliberales modernas siguen circulando palabras como «explotación» y «especulación», pero como residuos semánticos de visiones pasadas, más que como conceptos legítimos en el contexto de los sistemas de mercado.

192. Véase al respecto las esclarecedoras páginas de Ch. Lasch, *La rivolta delle élite. Il tradimento della democrazia*, cit.

La idea de «explotación», una vez excluidas las situaciones de coacción física o chantaje violento, hoy raras, parece haber desaparecido de la teoría económica liberal. Según Marx, se podía hablar de explotación ante la apropiación de plusvalor por el capitalista, lo que implicaba un ejercicio de poder del explotador contra el explotado. Pero la concepción «contractualista» de las relaciones laborales propia del liberalismo suprime esta idea. En este caso la idea es la de un intercambio voluntario decidido libremente por unos sujetos independientes. Al tratarse, por definición, de un acuerdo libre, de entrada queda descartado hablar de explotación.

El problema es que el intercambio debería producirse con una condición totalmente ficticia, «robinsoniana», la de que las dos partes tuvieran *ab origine* una existencia independiente y capaz de subsistencia por separado de la que podrían *optar* por salir. Pero para la especie humana esta condición no existe ni ha existido nunca.

Cada individuo humano debe sus recursos (en realidad, su propia vida e identidad) a un sistema de relaciones con los demás, y sin estas relaciones estaría condenado rápidamente a desaparecer. Quienes fantasean con una independencia original de los individuos pueden imaginar que cada transacción se agota en sí misma y no debe entenderse dentro de un sistema de relaciones ya vigentes. Pero en el mundo real entrar en relaciones de intercambio no es una opción de la que alguien podría abstenerse, sino una necesidad estructural.

Dado que se puede escoger en *qué* transacción entrar, pero no si entrar o no, el problema consiste en entender qué ocurre con la sucesión de transacciones. En el intercambio competitivo cada parte trata de obtener la mayor ventaja material que le concede la contraparte, y si los poderes contractuales son muy distintos el más fuerte se apropiará de una porción desproporcionada de «valor», que aumentará su siguiente poder contractual. Aunque puede ocurrir que al final de una serie de «transacciones voluntarias» un sujeto, o un grupo social, ya no sea capaz de ofrecer nada y quede marginado. Aunque al principio de la secuencia el escenario se pa-

reciera a un «intercambio voluntario entre iguales», al final no puede haber nada así. Las transacciones pasadas han modificado el propio escenario en el que pueden tener lugar los intercambios voluntarios presentes.

Las condiciones de exclusión crean inmediatamente una situación paradójica. Las transacciones voluntarias del intercambio libre solo pueden hacerse dentro de un marco de respeto mutuo y legalidad, que a su vez depende de un acuerdo social entre sujetos con la misma dignidad. Pero si la sucesión de las transacciones provoca el desclase y la exclusión de una parte del cuerpo social, es el propio marco de respeto mutuo y legalidad lo que queda en entredicho. Porque pedirle al excluido que respete voluntariamente las reglas sociales que le excluyen es un contrasentido. Y si el respeto a esas reglas se impone con la fuerza, estamos ante una situación de explotación coactiva en el sentido más tradicional.

En este marco, toda transacción «libre» cuyas partes intervienen con poderes contractuales *significativamente distintos* es, por principio, una forma de *explotación*.

Algo parecido puede decirse de la idea de «especulación» financiera. También en este caso la tendencia actual es negar la existencia de una esfera especulativa en sentido propio, ya que por definición toda operación en el mercado de valores, primario y secundario, se hace para ganar dinero, y distinguir una operación hecha como inversión de otra hecha como especulación parece un juicio sobre la pureza de las intenciones, difícil de justificar. Pero también en este caso la cantidad se convierte en calidad. Es obvio que las actividades de compraventa de valores, a menudo automatizadas y realizadas en pocos segundos sin que puedan valorarse sus «fundamentos», no pueden contar como «inversión».

La función de «utilidad pública» que se aduce para justificar este juego especulativo solo es, a fin de cuentas, la de «garantizar la liquidez de los valores». Es bastante dudoso que esta función sea una razón suficiente para justificar (o incluso ennoblecer) la especulación financiera. Y sostener que la máxima libertad especulativa es beneficiosa para la economía porque garantiza la «liquidez de los

valores» es un mero acto de fe: la creación cíclica de burbujas especulativas que causan estragos en la economía real y las ganancias tan vertiginosas como injustificadas de unos pocos actores económicos hacen que esta idea sea, como mínimo, audaz.

El proceso desencadenado por la razón liberal se caracteriza desde el principio por un impulso disgregador que chocó con el orden social y tradicionalista de las sociedades de los siglos XVIII y XIX. No obstante, durante mucho tiempo el impulso hacia la emancipación individual aún podía contar con la persistencia inercial de fuertes vínculos consuetudinarios, sociales, morales y religiosos, cuya resistencia permitía a ese impulso disgregador presentar su cara emancipadora.

Con el giro neoliberal de finales de los años setenta los procesos sociales disgregadores de la razón liberal cobraron fuerza de un modo hasta entonces solo previsto en la Europa *fin de siècle*. Las formas que asumieron fueron variadas, pero se puede resumir en tres procesos principales: 1) una pérdida cada vez más acusada de la *unidad social*, con reducción de las facultades de comprensión y reconocimiento mutuos; 2) un *empobrecimiento del tejido moral*, de los lazos de lealtad y participación en las relaciones económicas (*free riding*, economías ilegales, evasión y elusión, delitos ambientales, *white collar crimes*); 3) una d*egradación ética de la clase política*, cuyo papel, desacreditado por el modelo económico de la sociedad, está fuertemente condicionado por las razones del capital. Repasemos brevemente estas tendencias.

23.1 La pérdida de unidad social

La pérdida de la unidad social es un tema tan profundo como infravalorado. En él confluyen, por un lado, el proceso de ruptura de los antecedentes culturales comunes, y por otro el aumento de expectativas relacionales instrumentales u hostiles. La unidad cultural de un grupo no es algo que pueda definirse formalmente ni delimitar claramente. Dentro de cada sociedad siempre ha habido diferencias culturales *verticales* que limitaban la comunicación y

dificultaban el reconocimiento mutuo entre clases sociales distintas. Al principio el estado-nación democrático se preocupó de reducir estas divergencias internas proporcionando un nivel formativo común (la enseñanza obligatoria) y luego un acceso común a las formas primarias de información (la radiotelevisión pública de los comienzos). Pero el desarrollo social, económico y científico-técnico del último medio siglo ha distorsionado e invertido este proceso, creando las condiciones para una nueva separación radical. Por un lado, el papel de la *esfera pública* como fuente de formación e información se ha reducido radicalmente, con un estrechamiento del terreno común para un intercambio comunicativo funcional. Por otro lado han surgido dinámicas que han aumentado la diferenciación entre las experiencias previas de los individuos: una discontinuidad mayor en las relaciones personales, que causa movilidad familiar y horarios de trabajo largos o incompatibles; una reducción de la densidad semántica de la comunicación por el creciente recurso a formas de comunicación a distancia (empobrecidas en comparación con la comunicación directa); un acceso desordenado a toda clase de «informaciones» de origen desigual, sin un nivel de elaboración común.

Los procesos de globalización, con la interacción caótica de personas, bienes, costumbres variadas y en rápida alternancia, han hecho una aportación esencial a esta tendencia: una vez superada la embriaguez inicial por el acceso a una serie variopinta de estímulos «exóticos», se advierte que no es más que una yuxtaposición de apariencias externas, fuera de contexto y sin raíces, prometedoras de una profundidad que no pueden mantener.

Todos estos procesos convergen en una fuerte reducción de las experiencias comunes, que son las que permiten la comunicación interpersonal y el reconocimiento mutuo. Esto explica una de las paradojas más evidentes de las formas de vida modernas: cómo es posible que con un aumento tanto del poder de los medios de comunicación como de la densidad humana (baste pensar en las concentraciones urbanas), la percepción de soledad haya alcanzado formas inéditas, con repercusiones medibles incluso en términos

de salud orgánica y mental.[193] Porque la soledad no consiste en la falta de contactos físicos, sino en que dichos contactos *carecen de significado*. La creciente diferencia de los antecedentes culturales no basta por sí sola para generar soledad. En condiciones favorables esta diferencia de antecedentes se puede colmar si hay *tiempo suficiente y confianza* en que la interacción va a ser fructífera. Pero esta diferencia de partida, en las circunstancias actuales, se combina con un modelo de relación que se espera sea *transitoria e instrumental*, una relación que en vez de acortar distancias las exacerba. Aunque los contactos sean materialmente posibles, en la forma de vida liberal se asume implícitamente que siempre pueden sacrificarse y lo realista es pensar que se sacrificarán en el futuro. Cada relación humana, o es instrumentalmente útil para fines económicos, o podrá sacrificarse en aras de un sistema económico anónimo. Esto, naturalmente, es tanto más cierto cuanto más precaria sea la condición de los sujetos implicados, que no gobiernan sus proyectos de vida.

23.2 El empobrecimiento del tejido moral

La disgregación de las identidades colectivas antes mencionada se pone de manifiesto ante todo en el plano relacional, afectivo. Pero también tiene un aspecto que incide en el propio funcionamiento económico. A pesar de que las premisas del modelo liberal (la «mano invisible» de Smith) asumen la posibilidad de que la mera persecución consecuente del interés privado estreche involuntariamente lazos sociales, esto en realidad es *falso*. El problema que plantean las dinámicas «desocializantes» implícitas en el intercambio competitivo se conoce como «problema del *free rider*».[194] Un *free rider* (literalmente, el que viaja en transportes públicos sin pagar el billete) es un «parásito de las reglas», es decir, un sujeto que vulnera

193. J. T Cacioppo, W. Patrick, *Loneliness: human nature and the need for social connection*, Norton, Nueva York 2009. Cfr. R. Stivers, *Shades of Loneliness: Pathologies of a Technological Society*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 2004.
194. El problema del *free rider*, aunque señalado en varias ocasiones, fue sistematizado por primera vez por M. Olson, *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1965.

un sistema de reglas que le beneficia contando con que los demás, al cumplir esas mismas reglas, permitirán que el sistema exista. Si nadie paga el billete el servicio deja de funcionar, pero si el que no paga solo soy yo, mi situación es óptima: el servicio sigue funcionando y yo viajo gratis.

La idea smithiana de la función socializadora del intercambio autointeresado giraba en torno a la idea de que perseguir el propio interés racional tiene un efecto colateral beneficioso para la sociedad. Como hemos observado, esa visión obedecía a una idea mítica del intercambio libre y del mercado, que supuestamente se producía de un modo «natural» sin necesidad de marcos normativos, legales. Lo que diferencia al estado de naturaleza hobbesiano —como estado salvaje de conflicto— de la sociedad de egoístas racionales smithiana es que en la segunda se asume (arbitrariamente) que el intercambio debe limitarse a una dimensión espontáneamente consensual. Pero a falta de reglas morales o legales, o de un sentido de comunidad y solidaridad supraindividual, en el mundo real los intercambios son un campo donde el trueque puede alternarse sin solución de continuidad con el chantaje, el robo o el fraude. (Después de todo, «la bolsa o la vida» no deja de ser un «intercambio voluntario»). Perseguir el propio interés solo puede producir beneficios colectivos si está cuidadosamente regulado, pero sin un marco de reglas respetadas por todos el estado de naturaleza hobbesiano asoma detrás de la esquina.

En la dinámica del *free riding* cada sujeto obra de un modo perfectamente racional desde el punto de vista de su posición económica: trata de maximizar su ventaja en un marco dado. Si para hacerlo tiene que violar las reglas, entonces es racional violarlas. La única condición previa es que el coste personal presupuestado para dicha violación sea inferior a la ganancia esperada. Esta «racionalidad económica» tiene implicaciones devastadoras. Ante todo porque en cada sistema social hay muchísimas ocasiones de violación sin represión, lo cual socava la seguridad y la eficiencia del sistema. Y luego porque, aunque se aumente la represión, el problema no se reduce: si los propios controladores son «maximizadores racio-

nales», estarán a disposición del mejor postor y solo sancionarán a quien no pueda recompensarles adecuadamente. Por consiguiente, una sociedad que funcionara realmente con arreglo a las decisiones de maximizadores racionales sería una reproducción exacta del hobbesiano *bellum omnium contra omnes*. El problema del *free rider* es inseparable de toda sociedad que asuma la validez del modelo liberal y de su antropología individualista, y se acentúa a medida que dicho modelo se vuelve dominante.

El que las sociedades sedicentes capitalistas no sean propiamente encarnaciones del *bellum* hobbesiano se debe a un hecho digno de resaltar: muchas personas de dichas sociedades no comparten en absoluto la idea de sujeto económico (*homo oeconomicus*) que proclama el capitalismo. Paradójicamente, quienes mantienen vivos y eficientes los sistemas de base liberal son los sujetos opuestos a su ideología y racionalidad. El potencial destructivo de los *free riders* es contrarrestado por quienes, rechazando la razón liberal y la maximización del interés privado, obran con sentido del deber y de la utilidad pública. Los incumplimientos de las reglas comunes en beneficio propio y la búsqueda sin escrúpulos del interés propio son disposiciones promovidas intrínsecamente por la razón liberal, cuya toxicidad es mitigada por quienes tienen fe en formas de vida que para dicha razón liberal son atavismos irracionales.

Pensemos en la delincuencia. Con las premisas liberales, delinquir es la opción más lógica cuando las ganancias del delito superen el posible coste de incurrir en una sanción (coste de la sanción por probabilidad de ser sancionado). Ante actividades muy lucrativas (droga, prostitución, blanqueo de dinero etc.), el cálculo costes-beneficios empujaría a sujetos que no pertenecen a las clases pudientes a dedicarse a actividades criminales.

Si todos los sujetos en cuestión se comportaran coherentemente como maximizadores racionales, ningún sistema represivo del mundo sería suficiente. Si luego los controladores obrasen también como maximizadores racionales, poniendo a la venta sus prestaciones, cualquier sociedad se convertiría en una distopía sin salida, que

acabaría también con cualquier intercambio capitalista (contratos, compraventas, mercados).

Pero, como se ha observado más de una vez, el principal factor criminógeno no es la pobreza en sentido absoluto, sino la condición de privación relativa en circunstancias sociales «liberalizantes»: la criminalidad se propaga donde los sujetos han asimilado la santificación liberal de la búsqueda del interés personal y del éxito económico, y donde ellos estén en condiciones de pobreza relativa.[195] En un estudio sobre la población británica se observó que la tasa de criminalidad era comparativamente baja en la primera generación de inmigrantes (afrocaribeños y asiáticos) y se disparaba en la segunda generación, justamente cuando esta segunda generación estaba en condiciones de pobreza relativa pero también había asimilado el espíritu liberal de su nueva patria.[196]

Esta observación puede ampliarse fácilmente a fenómenos criminales de naturaleza aparentemente distinta, como los actos de terrorismo islamista en territorio europeo. También en este caso se ha observado una y otra vez que los autores de estos atentados, lejos de ser sujetos culturalmente ajenos al mundo occidental, suelen ser sujetos asimilados, nacidos y crecidos en Occidente, que estaban en condiciones de buena integración cultural y privación económica relativa. Con frecuencia estos sujetos tienen un pasado de pequeña criminalidad que marca su excelente asimilación del free riding liberal, practicado sin tapujos. Para ellos la radicalización islámica supone a la vez la salida de la esfera criminal y el rechazo al mundo occidental mediante una presunta «vuelta a los orígenes». El islamismo les devuelve ese arraigo que el mundo occidental había sustituido por (la promesa de) un reconocimiento basado en el éxito económico. Cuando el inmigrante de segunda generación nota que se ha quedado fuera de ese reconocimiento, las sirenas islamistas se vuelven atractivas.

Son comportamientos coherentes de *free rider* no solo los delitos

195. J. Young, *The Exclusive Society*, SAGE Publications, Londres 1999, pp. 9 ss.
196. *I bid.*, p. 93.

contra el patrimonio y la corrupción, sino también el sinfín de formas que pueden tener la evasión fiscal, la adulteración de los productos y los *white collar crimes*,[197] que son los que mejor representan el tipo de degradación inducido. Los *white collar crimes* (crímenes de cuello blanco) son las violaciones de la ley (típicamente fraudes, bancarrotas fraudulentas, esquemas Ponzi, etc.) cometidas por sujetos adinerados. En este caso es más evidente que en otros cómo es la antropología liberal la que provoca una suerte de «envenenamiento moral», mucho más que la simple desigualdad económica.

En términos de «maximización racional» se podría pensar que los «ganadores» del sistema no deberían caer en la tentación de incumplir las reglas. Quien está ya en posición de extraer legalmente una buena ventaja económica de su posición no debería plantearse la posibilidad de perderlo todo violando la ley. Pero estos sujetos, al igual que sus semejantes más pobres, valoran mucho más el reconocimiento social por el éxito competitivo que la apropiación de bienes en sí misma. Los crímenes de los cuellos blancos no están motivados ni por la necesidad ni por el deseo de bienes en sí mismo, sino por el afán de restregarles a otros su éxito económico, que siempre les tiene a ellos como referencia. El crimen no se comete por un deseo de consumir más, sino por el de que se reconozca su estatus de *gran consumidor*.[198] A menudo las «dificultades objetivas», como las de «alcanzar los resultados esperados», disimulan esta motivación; pero las expectativas son precisamente expectativas de estatus, vigentes en un ambiente social, no expectativas de consumo material privado.[199] Aunque es difícil hacer mediciones precisas del impacto en la economía de

197. G. H. Sutherland, *White-Collar Crime*, The Dryden Press, Nueva York 1949.
198. Sobre la teoría del «consumo ostentoso» (*conspicuous consumtion*) la referencia clásica es Th. Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, Oxford University Press, Oxford 2007 [I ed. 1899].
199. R. Agnew, N. Leeper Piquero, F. T. Cullen, «General Strain Theory and White-Collar Crime», en S. Simpson, D. Weisburd (eds.), *The Criminology of White-Collar Crime*, Springer, Nueva York, 2009, pp. 35-60.

los «crímenes de cuello blanco», en Estados Unidos se ha calculado que el coste económico para la sociedad de estos delitos es casi el doble del de la «criminalidad común».[200]

23.3 La degradación de la función pública

Es necesario recordar, por último, un tercer horizonte degenerativo creado por la imposición del modelo liberal. Como se desprende claramente de lo anterior, en el marco motivacional de la razón liberal no hay ningún espacio para los móviles auténticamente basados en el interés público. Existe una amplia literatura económica conocida con el nombre de *Public Choice Theory* en la que se asume que el comportamiento de cada político y cada representante de las instituciones obedece a la búsqueda del interés privado que presumiblemente guía a cada sujeto económico privado.[201]

Según esta teoría, cada elector mira por su interés privado, aunque lo haga a menudo sobre bases informativas escasas y con elementos de irracionalidad. Asimismo, un político no es más que alguien que se postula para ser elegido, o reelegido, por dichos electores y así cobrar un sueldo. Los electores o candidatos que no se comporten así son seres extravagantes o irracionales. Así las cosas, en una democracia cualquier intervención pública es sospechosa o potencialmente portadora de efectos perversos. Razón por la cual,

200. M. Cohen, «The Costs of White-Collar Crime», en S. R. Van Slyke, M. L. Benson, F. T. Cullen (eds.), *The Oxford Handbook of White-Collar Crime*, Oxford, University Press, Nueva York 2016, pp. 78-98. Según el autor del estudio, se estimaba que el impacto económico para EE. UU. de la criminalidad común en 2012 fue de 833.000 millones de dólares, mientras que el de los «delitos financieros» superaba los 1.600.000 millones.

201. «The voter is thought of as a customer and the politician as a busi- nessman/entrepreneur. The bureaucracy of General Motors is thought to be attempting to design and sell reasonably good cars because that is how promotions and pay rises are secured. Similarly, we assume that the government bureaucracy will be attempting mainly to produce policies which in the views of their superiors are good because that is how their promotions and pay rises are secured» (G. Tullock, «Public Choice Theory», en S. N. Durlauf, L. E. Blume (eds.), *The New Palgrave Dictionary of Economics Online*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-Hampshire-Nueva York, 2008).

según ciertos autores, cualquier modificación legislativa del statu quo solo debería aprobarse con mayoría cualificada, dejando todo lo demás al funcionamiento ordinario de los mecanismos de mercado.[202] Siendo así, la burocracia gubernamental tendrá la fatal tendencia a aumentar el gasto público para asegurarse la reelección.[203] Naturalmente, si se deja sentado que el comportamiento de los «representantes de la cosa pública» y los operadores económicos privados tiene las mismas motivaciones, la idea de sustituir cuando sea posible a los primeros por los segundos (lo que significa externalizar las funciones gubernamentales y administrativas encomendándoselas a gestores privados) es de sentido común. Con los operadores privados nos ahorraríamos la mistificación de que los políticos actúan movidos por el interés público.

Por algo la Public Choice Theory ha surgido en territorio estadounidense, donde la ideología economicista liberal está muy arraigada. Esta perspectiva se limita a sacar consecuencias de la concepción antropológica y relacional promovida coherentemente por la economía neoclásica, que a su vez implementa la razón liberal clásica. En el marco de la razón liberal, la idea de que un sujeto se preocupe de intereses ajenos y actúe pensando en una dimensión supraindividual como el estado o la nación es algo absurdo y extravagante, es una subjetividad incomprensible y peligrosa que debe ser desenmascarada y neutralizada. Esta ideología funciona sistemáticamente como una profecía autocumplida que, mientras socava la credibilidad de la esfera pública, fomenta la carrera política de sujetos que no se inmutan si les ven como ambiciosos sin escrúpulos. La difusión de una mentalidad de homo oeconomicus, con la reducción de las expectativas antropológicas generales, crea las condiciones para una descalificación gradual de los «representantes de la cosa pública».

202. Véase J. M. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962.
203. W. A. Niskanen, *Bureaucracy and Public Economics*, Aldine-Atherton, Chicago, 1971.

24. Nota sobre la degradación ambiental

Hay un tema que hasta ahora no hemos tratado pero debería ocupar una posición central en un examen de la razón liberal. Se trata de la «degradación ambiental». La relación entre revolución industrial, desarrollo capitalista y daños ambientales es demasiado conocida para abundar en ella. Pero lo que suele pasarse por alto es el nexo interno entre lógica liberal y desestabilización ambiental.

Partamos de los mecanismos que caracterizan el desarrollo capitalista actual. En el proceso de desarrollo capitalista la inversión de capital privado es el motor del crecimiento. Esta inversión se produce con una premisa esencial: tienen que existir razones para creer que al final de cada ciclo productivo el beneficio superará (significativamente) la inversión inicial. Pero para que aumente el beneficio también tienen que hacerlo la producción y la venta; en definitiva, lo que debe crecer es todo el sistema de *transformación y transporte* de los productos. Esto implica necesariamente un crecimiento paralelo de dos procesos colaterales: por un lado el *consumo de recursos* (materias primas y energía), y por otro un *la cantidad de desechos* (efectos colaterales de la producción y productos obsoletos). La transformación material, la movilidad de las personas y la movilidad de las mercancías son procesos que experimentan un incremento sistemático. Pero este incremento, además de sistemático, es *imparable* dentro de la lógica actual, pues todo el sistema se basa en la competencia entre poseedores de capital por los márgenes de beneficio. En virtud de esta competencia plural, reivindicada orgullosamente como elemento dinamizador y libertador, el sistema productivo capitalista está intrínsecamente descentrado y carece de gobierno y control. La necesidad de que aumenten el consumo y los desechos, combinada con la presión competitiva policéntrica, convierte al orden productivo capitalista en un *creador sistemático de desestabilización ambiental*, un productor estructural e incontrolado de entropía.

Es importante tener una perspectiva correcta de este proceso histórico. A partir de 1945, con una suerte de deflagración, ha ha-

bido un incremento exponencial del uso de recursos naturales y su transformación.[204] Desde hace por lo menos cincuenta años la alerta ambiental nos acompaña de forma apremiante.[205] Y sin embargo las modificaciones en la trayectoria de desarrollo han sido *nulas*. Aparentemente casi todos están de acuerdo, y desde hace tiempo, en que el sistema es insostenible, pero esta «conciencia ecológica» se expresa en declaraciones de principios, sinceros llamamientos, conferencias internacionales con ricos bufés, filmografía catastrofista y algunos parches ocasionales sin ningún impacto. De entrada, lo que ha llamado la atención de los gobiernos ha sido la alerta sobre el agotamiento de los recursos, pero el aspecto más preocupante a largo plazo en la desestabilización ambiental. Junto a las estadísticas, más conocidas, sobre el calentamiento global, tenemos informes implacables sobre la contaminación del aire y el agua, la presencia de fertilizantes y antiparasitarios en los acuíferos y a partir de ahí en todo el ciclo alimentario, sobre la difusión de disruptores endocrinos o presuntos mutágenos en un sinfín de productos. Todo esto va acompañado del aumento de muchas formas de cáncer, alergias e intolerancias alimentarias, el descenso de la fertilidad en las zonas industrializadas, la desaparición acelerada de grandes grupos de especies vivas, la expansión de afecciones que antes eran rarísimas, etc.

Los procesos de desestabilización ambiental tienen una característica esencial, ya señalada como intrínseca de los procesos capitalistas: con la expansión del sistema también aumentan las externalidades, las consecuencias que nadie ha querido. Todos los intentos de utilizar el sistema para corregir los daños causados por el propio sistema fracasan, porque los plazos para encontrar correctivos van por detrás de la producción de más daños. Es esencial comprender hasta qué punto son cruciales la *velocidad* de los cam-

204. J. R. McNeill, P. Engelke, *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, Einaudi, Turín, 2018.

205. Véase el famoso documento del llamado «club de Roma»: D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens III, *The Limits to Growth*, Nueva York, 1972.

bios y los *factores que intervienen* en ellos. El ecosistema global y esos ecosistemas particulares que son los organismos que viven en él no pueden concebirse como efectos simples de causas simples: son equilibrios multifactoriales, cuyos nexos causales pueden verificarse experimentalmente (como en la investigación médica) *si las demás variables no se mueven.* Pero en un sistema donde las variables ambientales cambian caóticamente en una pluralidad de formas y direcciones es casi imposible identificar líneas causales nítidas, lo que muchas veces impide intervenir de un modo unívoco sobre las causas, corrigiéndolas una a una. No solo eso: la dificultad epistémica de detección de las causas de un problema también hace muy difícil *imputárselo* a tal o cual actor, a tal o cual actividad productiva. El sistema es constante y crecientemente desestabilizado por agentes económicos que se mueven por intereses individuales, sin planificación, y que muy pocas veces son imputables en el plano jurídico por las consecuencias de lo que hacen.

El principal motivo de que el proceso de degradación ambiental no pueda detenerse es simple: por mucho que se eleven las voces de alarma, el tipo de soluciones que habría que aplicar chocan frontalmente con todo el sistema ideológico de la razón liberal. Si el sistema económico produce desestabilización, se debe a que es un proceso movido por dos palancas de la razón liberal: *un aumento del poder por el poder* (a falta de valores objetivos y finalidades compartidas) y unos *objetivos que se persiguen de forma individual*, descentrada y anárquica. Para poner coto a estos procesos disgregadores habría que subordinar la adquisición de poder (técnico y económico) a unos fines compartidos, y conservar una forma de control colectivo (político) de última instancia sobre los procesos económicos, para poderlos moderar y encauzar cuando haga falta. Pero estas dos instancias, para la razón liberal, son auténticos tabúes, posiciones inadmisibles.

Una vez rechazado este horizonte de soluciones, lo que queda no es más que un aumento indefinido de las condiciones de degradación ambiental, con resultados desconocidos pero funestos. El equilibrio de los sistemas vivos presupone vida y salud. Pero los

procesos de «economía libre» infringen sistemáticamente este supuesto, y su «revolución permanente» cuenta con el respaldo ideológico de la razón liberal. En estas condiciones todos los caminos llevan a un precipicio.

Es un tema merecedor de un análisis específico, circunstanciado y profundo que nos haría perder de vista el panorama general que estamos tratando de presentar. Por eso nos limitaremos a esta nota recordatoria, reservándonos un tratamiento más exhaustivo del asunto en sucesivos trabajos.

25. Revisión y síntesis

Antes de adentrarnos en la sección final del trabajo, que dedicaremos a las formas de dominio «ideológico» de la «razón liberal» en su actual versión, conviene hacer un balance del camino recorrido hasta ahora, repasando sus pilares conceptuales.

25.1 La «gran convergencia»

En la primera sección hemos tratado de trazar una genealogía histórica de la razón liberal, identificada con el «espíritu del capitalismo», es decir, la estructura argumentativa que justifica y lleva a cabo las prácticas socioeconómicas del capitalismo realizado. Partiendo de los rasgos característicos de la Revolución Industrial, hemos identificado retrospectivamente tres líneas genealógicas que convergen en ella.

Estas líneas son, respectivamente: la aparición de una antropología individualista, la maduración de la práctica monetaria y la aparición de la tecnociencia moderna. Las tres líneas dependen de avances producidos por el factor «historiopoiético» por excelencia, la escritura.

Si por escritura entendemos cualquier forma de representación cosificada de un significado, la escritura siempre es un formidable sistema de conservación y acumulación de significados y por lo tanto las áreas de significado que pueden estar sujetas a la escritura

son las que ella potencia, imponiéndolas como rasgos culturales dominantes. La razón liberal nace en la convergencia histórica de todo lo que produce la escritura impresa, la moneda (como transcripción de los valores de cambio) y el poder de cálculo de la escritura numérica posicional. En los siglos XVII y XVIII la convergencia de estas prácticas en una antropología individualista, una moneda en vías de «desmaterialización» y la ciencia matemática de la naturaleza se produce como *refuerzo mutuo* de sus aspectos compatibles y, simultáneamente, como marginación de los aspectos *prima facie* incompatibles. Otras elaboraciones culturales históricamente vinculadas a la escritura, como la Filosofía (como saber del Todo), la Historia (como relato universal de los actos humanos) o la Ley (como ordenamiento abstracto del poder colectivo) ocupan una posición periférica con respecto a esa alianza, y seguirán obrando en parte como factores críticos potenciales.

25.2 En el principio fue Hobbes

Después hemos examinado cómo esta «gran convergencia» dio lugar a la elaboración de lo que hoy identificamos como «liberalismo clásico». La figura más importante en este marco es Thomas Hobbes, que es un «liberal en el límite». A Hobbes no se le considera un autor propiamente liberal porque, después de crear el marco conceptual en el que se moverá el pensamiento liberal, a renglón seguido decide que es insostenible. En Hobbes encontramos la idea de unos derechos individuales que derivan directamente de una condición social y ahistórica llamada «estado de naturaleza»: el individuo es lo que es —y tiene los derechos que tiene— al margen de cualquier nexo histórico y social. Hobbes concibe la naturaleza con arreglo a un canon ya influido por la tecnociencia moderna, como un lugar donde se manifiestan leyes mecánicas, matematizables. La «libertad» del individuo se equipara simplemente al impulso endógeno sin trabas (específicamente de tipo adquisitivo); por eso la tutela de la libertad se reduce a la idea de la falta de interferencia ajena. No se deja ningún margen a las pretensiones de universalidad o validez

intersubjetiva del valor, que coincide con la satisfacción del impulso individual.

A partir de este escenario presuntamente «natural», Hobbes no tarda en definir su carácter autodestructivo, que requiere la existencia del Leviatán, el Soberano Absoluto, para contener los empujes centrífugos de los individuos «naturales». A diferencia del planteamiento hobbesiano, que cierra de inmediato el espacio liberal recién abierto, el desarrollo de premisas parecidas en autores posteriores tratará de mostrar que la sociedad de individuos irreduciblemente autointeresados puede organizarse normativamente (Locke) y prosperar económicamente (Smith).

25.3 De opinión política a ciencia del capitalismo

El siguiente paso decisivo en la evolución de la razón liberal es su traslado del plano de la filosofía política al plano «científico». Hasta el final del siglo XIX la relación entre razón liberal y tecnociencia es, esencialmente, una relación de sometimiento provechoso de la segunda a la primera, como instrumento de racionalización productiva. Con la transformación del paradigma de la economía clásica en el de la economía neoclásica, la visión política liberal empieza a sustraerse del plano de las opiniones, de los juicios de valor, de las interpretaciones políticas, para trasladarse al de las pretensiones de neutralidad científica. La economía neoclásica se presenta como una «ciencia social *natural*» que pretende estar basada en la *naturaleza* humana y ser *independiente de la historia*. Este paso es decisivo para transformar el pensamiento liberal, que ya no es una «ideología» sino un «régimen de verdad» o, mejor dicho, un «régimen de razón» en el que la teoría no se limita a describir la realidad, sino que le da forma. En realidad la ciencia económica moderna, aunque se presenta (en la medida en que lo hace) como un saber basado en el hombre y en la naturaleza, extrae sus premisas del funcionamiento de un sistema de mercado como el que surgió en el siglo XIX. La economía neoclásica no puede aspirar a ser ciencia como pueden serlo la física, la biología e incluso la antropología o la psi-

cología, porque es la *ciencia del capitalismo*. Es la ciencia *del* capitalismo en un sentido doble: en el sentido del genitivo objetivo, de tener por objeto las relaciones y prácticas creadas históricamente por el desarrollo socioeconómico capitalista, y en el sentido del genitivo subjetivo, de ser un instrumento del que se ha apropiado el modelo socioeconómico capitalista para justificarse y promoverse.

La conversión en axiomas de los principios que definen la racionalidad de los agentes económicos y los principios de la competencia óptima introducen algo que en las «ciencias duras» (o en las matemáticas) tiene un papel de *evidencia primera* o *principio elemental intuitivo*. Pero los axiomas económicos, lejos de ser «proposiciones autoevidentes», son más bien proposiciones (más o menos) evidentemente *falsas*. Aunque en este caso la falsedad debe entenderse como «inadecuación empírica» de *lo real* frente a un ideal normativo, a un principio que si fuera real produciría un sistema de elecciones, decisiones e intercambios lo más provechoso posible. Decir que los seres humanos son maximizadores racionales, que deciden con independencia de las opiniones ajenas, que pueden tener una información perfecta, que deliberan sopesando costes-beneficios en términos de utilidad, etc., son falsedades que se introducen al principio como abstracciones aproximativas para hacernos percibir la posibilidad de un sistema ideal en el que fuesen verdad. Lo que es falso descriptivamente se admite como válido prescriptivamente y después se propone como un ideal normativo al que debe ajustarse la sociedad.

En realidad esta posición entra en flagrante conflicto con la pretensión liberal de ser «axiológicamente neutral». Un sistema de ideales normativos a los que debe ajustarse la sociedad sería sostenible en un sistema axiológicamente definido, con pretensiones explícitas sobre lo que está bien y está mal. En el fondo esta es la disposición de todas las «utopías», nobles o vulgares. Pero el juego de prestigio de la razón liberal consiste en presentarse como una descripción científica, neutral, ajena a la esfera opinable de la política, y en introducir con ello un severo aparato normativo de incógnito.

El éxito de la transmigración del aparato conceptual liberal al

modelo económico neoclásico consiste en haber borrado sus huellas y poder elevar sus pretensiones normativas como si fueran simples inferencias lógicas, deducciones neutrales. La posibilidad de utilizar provechosamente los módulos de la economía neoclásica en la interpretación de algunas dinámicas del mercado capitalista da credibilidad a este aparato conceptual, que se convierte en el brazo operativo tácito de la razón liberal, acreditándose como verdad a la altura de la realidad que contribuye a producir. La idea de que «no hay alternativa» al modelo capitalista está implícita en la deshistorización sistemática de la sociedad, del hombre y de la economía que se impone al afirmarse el paradigma neoclásico. Una vez construida con arreglo a un modelo axiomático, la economía moderna ha podido empezar a plantearse como un modelo interpretativo ahistórico, «eterno», ampliable a cualquier esfera social y antropológica: del *formalismo* en antropología económica a la teoría del intercambio social (*Social Exchange Theory*), la teoría de la elección pública (*Public Choice Theory*), la teoría de la elección racional (*Rational Choice Theory*), etc.

25.4 El estado liberal, entre «clase» y «pueblo»

Por último, el imperialismo económico se traduce en práctica política con la llegada de la época neoliberal, en la que se asigna al estado la tarea de hacer realidad los ideales normativos de la economía neoclásica. La transformación del papel del estado a medida que se impone la razón liberal es emblemática. Al principio el estado y sus leyes surgieron como extensión de la capacidad de control político más allá del perímetro de las comunicaciones cara a cara, gracias a formas de escritura. Pero durante mucho tiempo el estado siguió el modelo tradicional del poder comunitario, con una jerarquía centralizada de base familiar cuyas dimensiones simplemente se aumentaban. Los planteamientos liberales se expresaron al principio como una crítica, una deslegitimación de ese modelo antiguo de poder con base hereditaria. Este factor crítico de la razón liberal se expresó en las pretensiones universalistas de la ley escrita y en el

nuevo sentido de autonomía de los individuos. Es importante destacar que estos planteamientos «protoliberales» (pensemos en la *Magna Charta*) tenían clara la *pars destruens* pero no tenían un puerto de llegada bien definido, un modelo institucional alternativo como *terminus ad quem*. La soberanía osciló varias veces del poder central del rey a unas oligarquías más o menos amplias, para refluir después hacia el centro. En cambio, con la Revolución Francesa la soberanía se desplazó por primera vez decididamente hacia el «pueblo» en su conjunto (pese al posterior reflujo de la Restauración).

El desplazamiento de soberanía hacia el pueblo, sin embargo, planteaba un problema histórico en parte inédito: el de encontrar un nuevo factor de agregación/unificación que no fuera una figura personal, un representante dinástico. Se perfilaron entonces dos modelos principales de unificación de la soberanía popular, a menudo combinados: sobre la base de una *identidad nacional común* o sobre la base de un *interés económico común*. En una primera fase histórica, la divergencia fundamental entre estos dos modelos no se puso claramente de manifiesto, por lo que la tensión de la «sociedad civil» hacia un interés económico común y la del «pueblo» hacia una identidad común pudieron parecer superponibles. Este proceso es bien visible en la formación de los estados-nación más tardíos, como Alemania e Italia.

La divergencia se puso en evidencia con el avance del desarrollo capitalista, que reveló la fractura de intereses entre la burguesía poseedora de capital y la masa de la población trabajadora. Esta fractura, que según esperaba Marx conduciría a la superación del capitalismo y la abolición de las clases sociales, en realidad desembocó en un aumento de la competencia entre los aparatos económicos con base nacional, hasta el estallido de la Primera Guerra mundial. Las clases dirigentes europeas de finales del siglo XIX trataron de disimular la fractura entre los intereses del capital y los del trabajo presentando como coincidentes el interés de la nación y el de la economía capitalista: esta es la raíz del imperialismo colonial. El resultado de la guerra no fue el «deseado» realmente por nadie, pero se reveló como la línea de desarrollo histórico que oponía menos resistencia.

25.5 El estado neoliberal como función accesoria del mercado

De los treinta años siguientes, después de las guerras mundiales y los «fascismos», la razón liberal salió significativamente desacreditada, y si se recuperó fue gracias a lo que hoy vemos como una especie de compromiso operativo entre liberalismo y socialismo. La economía mixta de los «gloriosos treinta» fue de hecho una forma organizativa de mediación, excéntrica con respecto a las dinámicas capitalistas ordinarias, pero desde el punto de vista ideológico se interpretó y reivindicó como expresión liberal.

En los años 70 la razón liberal volvió a cobrar impulso, creando las condiciones para una nueva función del estado coherente con la visión del liberalismo clásico pero más realista. En efecto, la esencia liberal del estado no lo plantea como «estado mínimo» sino como «estado suficiente», *subsidiario* del mercado y lo suficientemente operativo como para garantizar que funcione el sistema de libre comercio. Al asumir los ideales normativos neoclásicos, el estado neoliberal se encarga de aplicarlos, creando las condiciones normativas que permitan concretar esas directrices. El estado liberal se impone ahora en su forma más acabada y consciente, como función colateral y compensadora del mercado. En teoría, en un mercado que funcionara espontáneamente según los principios de la competencia perfecta, el estado podría suprimirse. En la práctica, la existencia y las funciones del estado, en un marco liberal, pueden limitarse o ampliarse según el «trabajo» que haya que hacer para corregir los aspectos disfuncionales del intercambio libre, concebido como dimensión social originaria. De modo que el estado liberal tiene una función subsidiaria; no subsidiaria de la «sociedad» en general, sino de la sociedad como *lugar de los intercambios de mercado*. El espacio que debe ocupar el estado y las tareas de las que debe ocuparse no tienen límites definidos, porque lo que los define es la necesidad de aplicar y aproximar los ideales normativos de la economía neoclásica.

El desarrollo socioeconómico del último medio siglo, no solo en Occidente, se presenta como una aplicación cada vez más radical

y concreta de las premisas de la razón liberal. Lejos de ser una desviación o un error, el neoliberalismo lleva a sus últimas consecuencias la «gran convergencia» del siglo XVII. El paso operativo fundamental en esta dirección es el proceso de financiarización de la economía, en el que la evolución científico-técnica y la teoría económica neoclásica cooperan para crear un sistema de intercambios teóricamente independiente de cualquier intervención guiada por razones o fines específicos, ajeno a cualquier expresión de voluntad humana o democrática. El sistema financiero internacional es la plasmación ideal de la sociedad como puro lugar de los intercambios: los intereses de los *stakeholders* se superponen y se imponen a los de las ciudadanías democráticas. Naturalmente, cada sistema financiero, para funcionar, necesita aparatos legislativos estatales y nunca puede ser independiente por completo de la esfera política. Para que el sistema de la economía financiarizada alcance el anunciado carácter de «mecanismo autónomo» extrapolítico es preciso que la razón liberal someta la esfera política. Una vez instaurado en sistema, la inercia que caracteriza a todos los sistemas institucionales refuerza sus dinámicas: el funcionamiento del sistema institucional fideliza siempre a una parte de las personas implicadas, que están estructuralmente interesadas en que sus operaciones se lleven a cabo sin interferencias. En el fondo no es nada distinto de la inercia del sistema monárquico europeo del siglo XVII, que sobrevivió durante casi tres siglos a los desafíos de la razón liberal. En la actual globalización capitalista, sin embargo, la implantación de una hegemonía transnacional de inspiración liberal es mucho más capilar que las otras «visiones del mundo» del pasado. Esta capilaridad se debe a que la difusión actual de sistemas democráticos ha obligado a cooptar ideológicamente a masas de personas cada vez más amplias, a diferencia de lo que ocurría con otras «visiones del mundo».

La implantación de la razón liberal también ha creado algunos circuitos eficaces de *autoalimentación*. Por ejemplo, al crear incomunicación, fragmentación social y descrédito de la política, también pone obstáculos a las acciones colectivas de oposición al

sistema (despolitización). Además, después de haber generado un sinfín de externalidades negativas en forma de problemas psicológicos, ambientales, de inseguridad social y laboral, el sistema de producción capitalista se presenta como remedio a esos mismos males proporcionando un abundante mercado de parches provisionales (ansiolíticos, puertas blindadas, seguros privados, etc.).

25.6 Tres contradicciones materiales

Estos mecanismos de autoalimentación, sin embargo, distan mucho de ser concluyentes. El sistema genera tres órdenes de «*contradicción material interna*»[206] que es incapaz de remediar.

El primer orden de problemas es el que hemos decidido dejar al margen de esta discusión: el impacto sistemático y erosivo de los mecanismos capitalistas sobre el ambiente y los equilibrios ecológicos. No cabe duda de que esta forma de desarrollo social tiene un carácter autodestructivo. Pero el que en un modelo de desarrollo exista una contradicción interna no garantiza su superación. Tal fue la ilusión marxiana de que, una vez identificados algunos procesos autodestructivos dentro del modelo de desarrollo capitalista, con eso bastaba para vaticinar su derrota y superación, antes o después. Hoy en día, después de dos guerras mundiales, nos parece que es una perspectiva demasiado imbuida del optimismo teleológico hegeliano. Si no se acaba con la hegemonía de la razón liberal, una hegemonía sólidamente asentada en el nexo entre la ciencia económica neoclásica y los ideologemas colaterales (de los que hablaremos en la última sección), las contradicciones internas pueden limitarse a producir variaciones en la misma partitura, con retrocesos y reanudaciones, destrucciones provisionales y reconstrucciones, sin alterar los módulos fundamentales. Este posible «callejón sin salida de la historia» también puede implicar el escenario «terminal» de una erradicación de la especie humana de las posibilidades de vida

206. Por «contradicción material» entendemos una lógica operativa que produce hechos cuyas implicaciones anulan las premisas que los hicieron posibles y los motivaron.

en el planeta. Es difícil que esto pueda considerarse una «superación del capitalismo» satisfactoria.

Los otros dos órdenes de «contradicción material», en cambio, merecen alguna consideración más.

Ante todo cabe destacar una dimensión clásica en la que se pone de manifiesto la «contradicción material» inherente al sistema de la razón liberal: la tendencia a la *polarización de la renta*, tanto dentro de los estados como entre los estados.

Este factor, dependiente del funcionamiento ordinario de los sistemas de mercado, puede compensarse con intervenciones estatales específicas, al menos en lo que respecta a las desigualdades internas.

Pero dichas intervenciones siempre han resultado inadecuadas para invertir la tendencia a la apertura de la tijera social, salvo cuando se producen modificaciones *exógenas* de los equilibrios en los niveles de poder contractual (como en la segunda posguerra mundial). Si bien es cierto que hoy, en los países industrializados, la muerte por inanición o penuria tiende a ser evitada, la marginación tiende a extenderse sin límites, salvo algunos ocasionales.

En un mundo donde el poder económico coincide de un modo cada vez más evidente con el poder en sí mismo, y en el que el mantenimiento y el fomento del poder económico exige una constante dinámica competitiva, la polarización económica tiende a dar resultados catastróficos. La idea que suelen acariciar los ideólogos liberales de que el triunfo de la razón liberal es portador de paz (o por lo menos induce comportamientos pacíficos) presupone la idea, esencialmente equivocada, de que la interacción y el comercio beneficia automáticamente a todos sus participantes que, por lo tanto, estarían interesados en preservar las «reglas de juego». Pero estas premisas, sencillamente, son falsas. En el marco del intercambio competitivo ilimitado que define los sistemas de mercado, las diferencias relativas poco a poco se convierten en absolutas; tanto las personas como los estados que se acercan a los niveles inferiores en las relaciones de poder contractual tienden a caer en una situación de «exclusión irreversible». A diferencia de lo que podía suceder en

los sistema preliberales, paternalistas, en un marco liberaldemócrata permanecer entre las franjas «perdedoras» supone para el sujeto literalmente *quedar excluido de la vida de la humanidad.* La pobreza del campesino medieval no es la pobreza del proletario del Mánchester decimonónico (ni la del working poor de las actuales periferias urbanas occidentales). En términos absolutos, los bienes disponibles pueden ser superiores en el segundo y el tercer caso con respecto al primero, pero la tolerancia a la propia condición puede ser mucho menor, porque el «perdedor» moderno no tiene otras formas para sentir que participa en el mundo: con los valores y las formas de funcionamiento de los sistemas de mercado, los «perdedores» solo pueden verse a sí mismos (y a sus familias, para cualquier futuro previsible) como el abono que permite a otros individuos (o pueblos) proyectar sus propias vidas.

La tendencia a la separación económica gradual entre vencedores y perdedores cobra un significado histórico inédito en el marco liberal. La posibilidad de movilidad social, desde el principio, es la base de la legitimación de la razón liberal y del capitalismo. Mientras haya elementos para garantizar un buen grado de movilidad entre clases sociales, al menos en forma intergeneracional, el aparato capitalista puede encontrar —bajo el perfil de la desigualdad— una legitimación. Pero en ausencia de presiones exógenas (como lo fue para las democracias liberales occidentales la existencia de la amenaza soviética después de 1945) la tendencia a la polarización económica es constante y tiende a agravarse entre las generaciones.

La proliferación de análisis que deploran este hecho como si fuera una «traición» de la razón liberal (o sea: de la imagen que da de sí misma) no impide que los procesos de polarización se reproduzcan, se multipliquen y se consoliden.

Por último, encontramos la dimensión de contradicción material más profunda y radical. La implantación histórica de la razón liberal *deslegitima sistemáticamente cualquier pretensión normativa.* Pero no puede existir sin un amplio consenso sobre su funcionamiento normativo.

La pulsión nihilista, el fomento de lo autorreferencial, del pre-

sente sin pasado, de la competencia sin vínculo moral, la fragilidad agresiva que se promueven constantemente en el mundo liberal, tienden a difundir intolerancia a las reglas de validez común y al interés por el destino común. En este terreno abonado proliferan infinitas variantes del clásico *free rider*, que socavan las premisas normativas de la libertad. Con una dinámica que parece repetir el esquema de Hobbes, la razón liberal *crea* progresivamente esa subjetividad aislada y agresiva, salvaje, que Hobbes situaba en el lugar ideal del «estado de naturaleza». Vemos entonces que el *homo oeconomicus* no está en los comienzos del proceso, en la «naturaleza originaria», sino que en realidad tiende a surgir *al final*, cuando la razón liberal es hegemónica y sus prácticas son capilares.

La creciente aparición de una humanidad hobbesiana requiere coherentemente una variante del «correctivo final» propuesto por Hobbes, es decir, un Leviatán al que se subordine la libertad. Pero la forma actual de esta contención autoritaria no es el Soberano Absoluto, sino el estado neoliberal. Cuanto más aumentan en la sociedad las fuerzas centrífugas, que llegan a amenazar el marco normativo indispensable para el mercado, tanto más reclama el mercado al estado que cumpla con su deber (el único, desde el punto de vista liberal), que es el riguroso mantenimiento de la funcionalidad del mercado. El sistema capitalista y la razón liberal que lo sostiene generan sistemáticamente condiciones que ponen en peligro el propio funcionamiento del sistema. Esto induce una proliferación reactiva de mecanismos correctores que permiten el ejercicio de algunas libertades (todas las que son compatibles con la libertad de compraventa). Paradójicamente, ninguna época histórica ha conocido tal *profusión de normas* como la liberal contemporánea. Las leyes del pasado solían tener castigos más duros que las contemporáneas (se recurría con frecuencia a la muerte, la tortura y la mutilación), pero las mallas de la ley y la capacidad de un control efectivo eran inmensamente más anchas. Ninguna época ha conocido más que la actual unas normativas tan extendidas y precisas sobre los comportamientos diarios, la gestión de los hijos, las relaciones con el prójimo, las expresiones verbales toleradas, la

exacción fiscal, la posesión de armas, el uso de sustancias psicotrópicas, etc. Este proceso «hipernormativo» obedece a la creciente imposibilidad de dar por descontada la subsistencia de «normativas informales» en común, de un fondo de reglas sociales tácitas y compartidas. Esta imposibilidad aumenta a medida que se afianzan los cánones de la razón liberal.

Es importante entender que este aumento normativo no es un fenómeno arbitrario, no depende de la difusión ocasional de «opiniones autoritarias», sino que es la expresión de una dinámica profunda. Con la desaparición de los vínculos sociales informales y de un sustrato común de expectativas recíprocas, muchas de las cosas que en el pasado pertenecían a las costumbres y al «sentido común» requieren intervenciones normativas explícitas. El mundo liberal, al abolir por sistema unos principios axiológicos y morales compartidos, con ello suprime también la posibilidad de confiar en el «sentido común» y se ve obligado a tratar cada vez más a cada individuo como si fuera un delincuente en potencia. Esta tendencia se exacerba con el aumento de los factores de incomprensión mutua, aislamiento ético y competición individual. Esta dinámica tiene un aspecto paradójico. Las sociedades liberales, después de haber ampliado durante mucho tiempo los espacios de libertad individual, han provocado su contracción, aumentando la necesidad de vigilancia y control de esos mismos espacios.

El deterioro de los lazos morales y axiológicos y el aumento de la percepción de extrañeza de los individuos frente a su entorno social acentúa esta dinámica, que ya era evidente durante la «primera globalización», a caballo entre los siglos XIX y XX, cuando la desorientación ética, la «decadencia» de la sociedad urbana europea, dejó su marca en muchas representaciones literarias. La sociedad reacciona frente a este proceso de disgregación social y pérdida del sentido de control con formas cada vez más nerviosas y autoritarias. El mecanismo psicológico más sencillo y eficaz para poner coto al proceso de disgregación de una unidad social es señalar a un enemigo común, crear un chivo expiatorio. En el caso de la «primera globalización» esas dinámicas reactivas encontraron una forma pe-

culiar, que hoy no se suele entender. En la última parte del siglo XIX la reacción fue el nacionalismo chovinista y la identificación del *extraño-entre-nosotros* en la forma ejemplar del «judío», que concentraba simbólicamente el desarraigo cosmopolita y la participación en la esfera del capital. La historia del antisemitismo europeo, del «caso Dreyfus» a los campos de exterminio nazis, es la historia de la identificación de un chivo expiatorio que resumía en el plano simbólico todos los frentes de inseguridad percibidos socialmente: la ruptura de la unidad social y comunitaria (simbolizada por la transnacionalidad del *Weltjudentum*), la ajenidad de la masa frente a las élites intelectuales y económicas, la manipulación del dinero como poder alienante e irracional. El aumento del chovinismo y del nacionalismo agresivo, con su «llamada a las armas» (primero en sentido metafórico y luego real) fue paralelo al aumento del antisemitismo.

En la última parte del siglo XX la interpretación dominante de la primera globalización, desde los imperialismos hasta la guerra y los fascismos, los vio a menudo como si fueran oscuros fantasmas, atavismos, residuos tribales materializados de la nada que derrotaron a las imprudentes y nobles ideas liberales. Es una interpretación sumamente engañosa. El chovinismo, el nacionalismo agresivo y el antisemitismo, temas que sobrevivirán a la Primera Guerra Mundial y confluirán en los posteriores fascismos europeos, son reacciones totalmente inteligibles a los procesos de deterioro normativo típicos de los procesos capitalistas.

Esta mezcolanza aparentemente paradójica entre triunfo de la razón liberal y aumento de los factores de represión y control social saldrá de nuevo a relucir en el desarrollo del neoliberalismo. Los «treinta gloriosos», que en el aspecto económico se presentan como un compromiso entre el modelo liberal y el modelo socialista, en el aspecto ideológico son ya esencialmente liberales, aunque encontremos mezclados rasgos libertarios y comunitarios, anarquistas, consumistas y colectivistas.

El marco ideológico de los «treinta gloriosos» es profundamente liberal, y mucho antes del viraje neoliberal de los años setenta ge-

nera esos aspectos de fragmentación social y erosión axiológica sobre los que se detuvo con profética elocuencia Pier Paolo Pasolini. En el 68 confluyeron, en una mezcla explosiva, el libertarismo y el individualismo anarquizante propio de las dinámicas liberales con el empuje revolucionario y colectivista propio de la matriz marxista. Pero después del 68 lo que sobrevivió fue solo la primera de estas dos instancias, que se acentuará en décadas posteriores integrándose en el marco neoliberal.

Frente a los problemas de consenso y coordinación planteados por los ordenamientos democráticos, el camino liberal no consiste en elevar a los individuos a la altura de la democracia (es decir, capaces de gestionar, material y culturalmente, su libertad), sino en instaurar una represión selectiva, adecuada para mantener el rumbo que permite el buen funcionamiento del mercado (el único ideal normativo auténtico). La evolución contemporánea, con el constante crecimiento de la extrema derecha en Europa, obedece a la misma dinámica, ya vista otras veces: los efectos nihilistas y disgregadores de la razón liberal provocan una reacción represiva de contención. Como ejemplo de esta dinámica bicéfala se puede tomar un dato estadístico, el de la población carcelaria en Estados Unidos. El «país de la libertad», el país culturalmente liberal por excelencia, posee el porcentaje más alto de población carcelaria del mundo.

Centrarse únicamente en la fase reactiva olvidando su carácter, justamente, de respuesta, es un modo ingenioso de malinterpretar los acontecimientos. Estigmatizar los rebrotes «securitarios», represivos o de control, sin analizar los procesos sociales disgregadores que hay detrás, es un error fatal. Frente al aumento del crimen organizado, las estafas a ancianos, las violencias sexuales o las conductas terroristas etc., puede haber respuestas represivas más o menos inteligentes; pero es indudable que la dureza de las respuestas debe ser la adecuada; por eso toda alerta libertaria en clave antirrepresiva sin una visión de conjunto es intrínsecamente engañosa.

Las reacciones antiliberales en forma de estilemas tradicionalistas o retóricas nacionalistas pueden despertar interés o repulsa, pero cualquiera que sea el juicio, son reacciones viscerales y de poco sirve

estigmatizarlas por separado. El único punto de escape real de esta dinámica complementaria es el derrocamiento de la hegemonía de la razón liberal en su conjunto, poniendo en evidencia su carácter intrínsecamente destructivo a largo plazo y revelando su sistema de creencias, que suele disimularse.

Además de los procesos represivos y las dinámicas de «chivo expiatorio», la razón liberal tiene una tercera forma de tratar de compensar las tendencias disgregadoras generadas por ella. Se trata de la *producción de medios de distracción*, entretenimiento, diversión. El que las crisis sociales pueden contenerse entreteniendo al pueblo es algo que ya se sabía al menos desde los *circenses* de la Roma imperial. Pero hoy, gracias al dinamismo de un aparato productivo enfocado a satisfacer la demanda contingente, la presencia de «distractores» ha cobrado dimensiones masivas, inéditas en la historia. El componente de la economía dedicado al entretenimiento, del *show business* (él solo, un 3% del PIB mundial) a los juegos y videojuegos, pasando por el sector de las apuestas, el deporte profesional, etc. supone un esfuerzo productivo sin precedentes históricos, con una evidente y ubicua función compensadora. Esto no significa, entiéndase bien, que exista un «complot» dirigido a «distraer a la opinión pública», sino simplemente que uno de los modos más eficaces de reducir el malestar y la tensión social se ha encomendado al mercado.

25.7 Cuatro «destrucciones creativas»: del valor, del ser, de la identidad y del límite

Para que sirvan de guía en los análisis siguientes, queremos mencionar aquí cuatro «núcleos negativos» de la razón liberal que, al funcionar negativamente, actúan en realidad como «células generadoras» que producen efectos involuntarios peculiares. Se trata, por así decirlo, de factores de «destrucción creativa» que atraviesan la historia de la razón liberal y hoy, en la época de su implantación plena, cobran una forma y una importancia sin precedentes.

El primer «efecto involuntario» de la negatividad liberal con-

cierne a la relación entre derecho y fuerza. La tendencia a desalentar, con pretensión de objetividad, ordenamientos institucionales que fomenten la adhesión a valores positivos es propia tanto del origen como de la fase madura de la razón liberal. La idea de una ética compartida es profundamente ajena al planteamiento liberal, que reivindica un individualismo axiológico irreductible y por consiguiente considera esencialmente injustificable cualquier ordenamiento normativo. Pero ningún ordenamiento institucional puede funcionar sin la adhesión a un marco común de valor, y el ordenamiento institucional liberal no es una excepción. Por eso se ve obligado a transitar por caminos que violan operativamente la privatización axiológica que predica. Esta inconsecuencia obligada de las instituciones liberales desemboca en una aceptación práctica —acompañada de una negación teórica— de la *reducción del valor a relaciones de fuerza*. La dimensión normativa ya no puede encontrar una justificación racional, pero como de todos modos es necesaria, acaba basando su legitimación (tácita) en simples equilibrios de poder.

El segundo «efecto involuntario» concierne a la concepción ontológica. La razón liberal no ha elaborado su propia ontología. Pero, en estrecha conexión con el vaciamiento de la esfera axiológica, los elementos esenciales de toda ontología, es decir, la «mente» (razón) y el «mundo» (naturaleza), experimentan una metamorfosis conceptual. La *razón*, privada de cualidades axiológicas, se identifica con el aspecto lógico-formal del pensamiento, matematizante y determinista. Asimismo, la *realidad objetiva* (la naturaleza), también desprovista de dimensión valorial, se concibe como medio, instrumento, intermediación neutral, «cosa indiferente». El pensamiento ya no es el lugar de las manifestaciones de sentido, sino un medio de cálculo. La naturaleza ya no es el lugar de la calidad y la espontaneidad de la vida, sino un almacén de posibles instrumentos. Todo el ser (la realidad ontológica) se presenta ahora como un *medio cuantitativo para fines desconocidos* (fines privados, nunca convertibles en universales). El cuadro ontológico global se caracteriza como *ratio calculans* y causalidad determinista. Ambas son instan-

cias cualitativamente indiferentes, absolutizaciones del ser *instrumental*, del ser *medio*. Un hilo rojo enlaza el desarrollo de la concepción del ser, desde la visión mecánica de Hobbes hasta el naturalismo contemporáneo. La negación de las pretensiones públicas del valor crea de hecho, como subproducto involuntario, una ontología de cantidades adiáforas.

El tercer efecto concierne a la naturaleza de la *subjetividad*. En consonancia con los dos pasajes anteriores, la subjetividad que surge en los orígenes de la razón liberal y se completa en la época neoliberal es una subjetividad desestructurada. El sujeto liberal no tiene rasgos universales, salvo, si acaso, los cognitivos. El individuo liberal se concibe inicialmente como un vacío pasivo, meramente sensible (de la *tabula rasa* de Locke al *bundle of different perceptions* de Hume). Sobre esta plataforma de pasividad, la actividad aparece como una forma excéntrica de pasividad (pasiones, pulsiones). La «naturalización» y «desocialización» forzosa del hombre le reduce a un nodo pulsional carente de estructura, sin que tenga sentido hablar de sus motivos; solo se puede dejar que se mueva o detenerle. La subjetividad liberal nace del proceso de su imposición como identidad frágil y efímera, una subjetividad individual que tiende a tener cada vez más libertad de hacer y cada vez manos motivaciones para querer realmente hacer algo. Pero este vaciamiento de las motivaciones positivas en la subjetividad no alcanza (por lo general) su estado último, que sería una verdadera condición psicótica o la extinción de la subjetividad. Al no poder expresar su vitalidad residual en empresas positivas, la subjetividad liberal extrae cada vez más sus motivaciones de instancias negativas, de la polémica, de la reclamación, de la competición, que le proporcionan el componente identitario inalcanzable de otro modo. El sujeto de la época liberal existe en la medida en que odia, detesta combate o adversa algo (o a alguien).

Por último, el conjunto de estos momentos (subjetivismo axiológico, objetivismo naturalista, desestructuración de la identidad) desemboca en un efecto global digno de destacar. El sistema de la razón liberal, a diferencia de cualquier otro sistema institucional de

la historia humana, *no posee en su interior ningún factor de contención, ninguna medida*. No está dotado de ningún horizonte de valor compartido y por lo tanto ni siquiera puede concebir formas de contenerse, de poner límites a su actuación. Lo que en el plano de la descripción económica se presenta como impulso al crecimiento ilimitado, en el plano de la existencia humana se presenta como *hybris*, como exceso y vulneración, infracción y derrocamiento, superación de todo límite pero también ruptura de todo equilibrio. En este sentido el desarrollo histórico de la razón liberal es algo parecido a una fiebre que primero aumenta el metabolismo y acelera el crecimiento de un organismo para luego agrietar su forma y minar su propia existencia.

En la última sección veremos cómo funcionan todas estas dinámicas en una serie de direcciones cruciales.

Sección VI
Regímenes de la razón liberal

En la sección introductoria hemos hecho un breve análisis foucaultiano de la razón liberal en el que ha surgido la noción de «régimen de verdad». Para Foucault un «régimen de verdad» es algo parecido a lo que se evoca con «ideología», con una importante diferencia: un régimen de verdad no se limita a interpretar la realidad, sino que contribuye a crearla, modificando los criterios con que es *verificada y proyectada*. La idea de «régimen de verdad» abarca un tramo importante del nexo entre historia y verdad: en el transcurso de la historia no cambian solo hechos, opiniones y categorías, sino también los modos en que se determina su validez y por lo tanto las bases sobre las que se toman las decisiones. Pero el modo en que Foucault aborda el nexo entre historia y verdad acaba por inutilizar la idea misma de verdad, al convertirla en algo estrictamente dependiente de la contingencia histórico-política.

En cambio, la perspectiva que queremos adoptar aquí, aunque tiene algunas afinidades, también presenta diferencias esenciales con la de Foucault. Por eso no hablaremos de «regímenes de verdad» sino de «regímenes de razón», entendiendo con esto un sistema de motivaciones y justificaciones que si bien da forma a prácticas sociales reales (y en este sentido no es mera «superestructura»), tampoco excluye la posibilidad de formular juicios v*erdaderos* no comprometidos con un «régimen de verdad» (con un sistema prevaleciente de juicios) contingente. La visión liberal (neoliberal) que predomina hoy es ciertamente un conjunto de sistemas de razón, de microsistemas conceptuales, dotado de una unidad de fondo, que permite concebirla como un régimen en su conjunto. Los regímenes de la razón liberal no se limitan a rodear la realidad

con una jaula interpretativa, sino que crean opciones categoriales, aparentemente opuestas, que definen el campo de juego donde parece posible una búsqueda de orientación.

La diferencia entre una ideología y un régimen de razón puede enunciarse en estos términos: si llamamos «ideologías» a cosas como el individualismo o el hedonismo, vemos que se plantean como reivindicaciones de un extremo en una dicotomía (individuo frente a colectividad, placer frente a deber). Pero esta declarada parcialidad es precisamente lo que define su precariedad esencial. Ninguna vida se puede gobernar si se encomienda exclusivamente a uno de los polos de esta parcialidad: el individualista más acérrimo tendrá que ceder de vez en cuando a las exigencias ajenas, el hedonista más coherente dará paso de vez en cuando a instancias de «deber ser» que no maximizan su placer. En general, esas ideologías parciales se limitarán a acentuar comparativamente algunos aspectos de la realidad frente a los opuestos, pero nunca eliminarán esa oposición, la habitarán.

Un régimen de razones, en cambio, es un sistema que define el *tipo de oposiciones* que se tomarán en consideración. En un régimen de razones las categorías están organizadas de modo que predisponen todo el espacio posible de oscilación conceptual. Para examinar un régimen de razones no es suficiente, como con una unidad ideológica, discutir las ventajas comparativas de un extremo conceptual frente a otro (ej.: de la ética del deber frente a la ética del placer), es preciso mostrar también qué es lo que se *deja fuera* de ese juego de oposiciones entre extremos categoriales. Por razones metodológicas que no podemos examinar aquí, el análisis fenomenológico, apoyado en el análisis histórico-genealógico, permite sacar a la luz las parcialidades de los regímenes de razón incluso cuando son dominantes en su época.[207]

207. El análisis fenomenológico puede sustraerse a la relatividad histórica de las categorías que usa en la medida en que el análisis de los fenómenos y sus condiciones de posibilidad no se limita a jugar con las cartas repartidas por las categorías disponibles, sino que hace uso del lenguaje para ir, descriptivamente, más allá del lenguaje (cfr. A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, ETS, Pisa, 2012, pp. 9-27). De ahí que se pueda defender un concepto de verdad independiente de la contingencia histórica y política.

Tal es la naturaleza de los regímenes de la razón liberal que trataremos de esbozar a continuación.

26. Razón liberal y objetivismo naturalista

26.1 La ascensión de la Técnica y la hipóstasis del medio

En la reflexión filosófica del siglo XX tuvo un papel importante una interpretación del desarrollo histórico en el que ocupa una posición central la «Técnica» o «Tecnología», vista como una suerte de destino, un hado histórico que define las formas de desarrollo anclándose a una «voluntad de potencia» de la especie humana. Con diferencias notables pero también parecidos sustanciales, encontramos en respaldo de esta visión a Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración*, pero sobre todo a Martin Heidegger y otros autores inspirados en él como Herbert Marcuse, Günther Anders y Emanuele Severino. Con esta perspectiva el capitalismo y sus procesos socialmente degenerativos se han interpretado como un efecto colateral del proceso de dominación tecnológica, de sometimiento, de afán de dominio por parte del sujeto. La Técnica se sitúa en el centro de la historia como agente, desplazando a la Economía y la Sociedad a posiciones dependientes y accesorias. No entramos aquí en la peculiaridad de cada una de las posiciones, que merecerían una reflexión más profunda. Lo único que nos interesa resaltar es la existencia de esta inspiración conjunta que sitúa en el centro del desarrollo histórico el creciente dominio tecnológico.

A tenor del recorrido hecho hasta ahora (y de análisis realizados en trabajos anteriores), creemos que es indispensable guardar las distancias con esta interpretación. En efecto, esta perspectiva, además de desagradables implicaciones fatalistas, presenta serios límites de análisis. En ella la técnica (o tecnociencia) aparece como encarnación de un impulso humano dominante (la nietzscheana «voluntad de potencia»), frente al cual los otros valores, las otras preferencias o inclinaciones retroceden o sucumben. Es una interpretación coherente con la visión nihilista de Nietzsche, en la que

el único «motor axiológico» del hombre es justamente la voluntad de potencia, que es adquisición de una *capacidad de hacer* no subordinada a una meta por alcanzar. El afán de adquisición y dominio, propio del hombre, se encarnaría en la tecnociencia moderna que luego, a su vez, alimentaría las formas de la economía capitalista. En este marco se asume *ab origine* un sujeto humano con rasgos que recuerdan curiosamente la antropología de Hobbes: agresivo, dominador, adquisitivo.

Ahora bien, cabe preguntarse por qué motivo entre los varios impulsos que la psicología, la antropología o la biología atribuyen al hombre, la «voluntad de potencia» deba tener un perfil tan unilateralmente predominante. En muchas situaciones históricas y antropológicas que no sean los últimos cuatro siglos en Occidente encontramos impulsos de tipo gregario, afectivo, reproductivo, religioso, etc. que podrían disputar eficazmente la prioridad al impulso hacia el dominio y el poder. Decir que con la aparición de la razón liberal este último impulso debe convertirse en el *dominus* indiscutible de la historia es una afirmación francamente osada, tanto si se apela en clave naturalista a «impulsos innatos» (Nietzsche) como si se apela en clave metafísica a «errores originarios» (Heidegger).

En el marco que hemos presentado, la nueva acreditación social de la tecnociencia se entiende a la luz de su convergencia funcional con las necesidades de reconocimiento individual y con la maduración de la práctica monetaria. Por eso la «visión científica del mundo» puede contemplarse desde dos perspectivas muy distintas.

Por un lado aparece como la forma más eficaz que tenemos de comprender y manipular nexos de causa y efecto. En este sentido, la tecnociencia está subordinada a las *finalidades* para las que se aplica dicha comprensión. Así entendida, la visión científica del mundo no asume ninguna posición *ontológica* y no se superpone a ninguna esfera *axiológica*.

Junto a esta visión encontramos otra, más propiamente ontológica, según la cual tener una visión científica del mundo implica creer en una forma de monismo naturalista en la que el mundo se

presenta como una colección de cosas disponibles, de objetos físicos desprovistos de connotaciones de valor y simplemente apropiables. Es esta segunda visión la que se asocia estructuralmente a la expulsión (de la ontología) de todos los rasgos intencionales y axiológicos del mundo. La práctica científica no tiene ninguna necesidad de transformarse en ontología y aún menos en una ontología objetivista y reduccionista. Pero este segundo paso es justamente el que caracteriza los planteamientos filosóficos e ideológicos que hipostatizan unilateralmente una visión científica del mundo.

Por consiguiente, el problema no es la tecnociencia (Técnica, Tecnología) como tal, sino su colocación como clave de lectura ontológica, como visión omnicomprensiva y dominante del mundo. La elevación de la tecnociencia a esta condición ontológica sigue de cerca la subida al poder de la razón liberal. En este proceso encontramos dos mecanismos de refuerzo fundamentales.

A) Ante todo, dominar el saber tecnológico da poder económico, y el poder económico a su vez condiciona el *reconocimiento* intersubjetivo. En los inicios de la Revolución Industrial el poderío militar (naval) de Inglaterra fue decisivo para su capacidad de expansión económica por el planeta. Después Inglaterra se convirtió en la «fábrica del mundo», acelerando los procesos de capitalización como nunca antes se había visto, gracias a su capacidad de aprovechar el desarrollo tecnológico en un contexto de libertad económica. En Francia o en los países de habla alemana el simple desarrollo científico, aunque no tenía nada que envidiar al británico, no se combinó inicialmente con las instancias políticas y económicas de la razón liberal, por lo que de entrada no determinó ni un desarrollo capitalista ni una visión ontológica inspirada en las ciencias naturales.

Con el nexo estructural entre «progreso tecnológico» y «progreso económico» se produjo un aumento del estatus, del reconocimiento público hacia la visión tecnocientífica, cada vez más parecido al «éxito». En la segunda parte del siglo XX este proceso de acreditación del progreso tecnocientífico en clave económica se reflejó en la orientación creciente de los estudios hacia materias STEM (*Science, Technology, Engineering & Mathematics*), con una

confluencia de incentivos y financiamientos en esa dirección.

B) En segundo lugar es decisiva la *transvaloración de los medios en fines* causada por la imposición de la práctica monetaria capitalista. Como decíamos poco antes, no hay nada en el plano operativo o epistemológico que empuje a la tecnociencia a desplazarse de su posición natural de «saber dirigido a la conquista de medios» a la impropia posición de «visión ontológica», de «juicio verdadero sobre la realidad en su conjunto». Pero este deslizamiento se comprende si se tiene en cuenta la tendencia a la inversión medios-fines que caracteriza a la imposición de las dinámicas capitalistas modernas.

Como hemos dicho, el sistema de producción capitalista funciona poniendo en el centro de su esfera de objetivos el incremento del capital en sí, mientras que cualquier otra práctica se reclasifica como medio o accesorio para un incremento del capital. No es el hombre quien usa la economía, sino la economía la que usa a los hombres. No son unas metas fijadas por los hombres las que buscan su realización mediante la conquista de medios adecuados, sino que la única meta compartida es la conquista de los medios. En este marco la tecnociencia se acredita como «medio universal» en la misma medida que el capital. Lo mismo que en el espacio de los incentivos el medio universal del capital se transforma en la única meta compartida, la tecnociencia como medio universal se transforma en horizonte ontológico compartido.

En la sociedad liberal la discusión sobre la esfera de los fines y el sentido global de la realidad se privatiza, concebida como una dimensión que no puede acceder al dominio universal y que, en cierto modo, es incluso peligroso o inapropiado tratar de argumentarla. Esto deja al reconocimiento intersubjetivo la única dimensión axiológicamente neutra de la conquista de los medios: del dinero y la técnica, por lo tanto.

Estos dos mecanismos (A y B) dan prestigio al dominio tecnocientífico y hacen que la «conquista de los medios» sea el principal lugar de convergencia de los acuerdos intersubjetivos, y por ende del reconocimiento recíproco. Juntos empujan la visión tecnocien-

tífica de la esfera de la conquista de los medios a la esfera de las verdades últimas, la de la ontología y la axiología. Sin este nexo entre ciencia y desarrollo socioeconómico no se entendería el proceso de atribución de valor a la tecnociencia, que ha sido independiente de su papel en la esfera del reconocimiento social. En cambio, en el modelo de inspiración nietzscheana que sitúa la Técnica como una suerte de entidad autónoma destinal, el «sujeto» no es el sujeto humano socializado. Se trata de un sujeto imaginario, similar al sujeto de Hobbes, cuya «voluntad de potencia» se expresaría como instinto primario, inherente en cada individuo tomado por separado.

26.2 Naturalismo filosófico y estilemas analíticos

La visión ontológica que corresponde a una transformación del mundo en una colección de medios cualitativamente neutrales es el «naturalismo fisicalista». Esta visión presenta el mundo como un sumatorio de «cosas» en el que las propias cosas no tienen esencialmente ninguna cualidad que en teoría no pueda reducirse a cantidad. El propio sujeto, en este marco, queda reducido a cosa entre las cosas, también él, por principio, determinado y cuantificable. Esta visión aparece primero como modelo de soporte a una metodología dirigida a descubrir vínculos repetibles, regularidades, ordenamientos previsibles y computables. Son estas exigencias metodológicas las que motivan la elisión de los componentes irreductiblemente cualitativos, o no repetibles, del acervo de los fenómenos relevantes para la ciencia. Esta procura aislar un sistema de relaciones causales determinadas y cuantitativas, predispuestas por esencia a ser calculadas, que se destacan en un universo donde rigen leyes inderogables. La visión naturalista del mundo es la traducción ontológica (no necesaria) de este eficaz enfoque metodológico. Como he tratado de argumentar en trabajos anteriores,[208] esta visión es insostenible en el plano fenoménico y experiencial, pero debe su autoridad al hecho de imaginar un mundo dispuesto na-

208. A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi*, cit.

turalmente a ser sometido. En el mundo real encontramos constantemente cualidades irreductibles, cursos irregulares, significados, intenciones, finalidades, pensamientos, etc., todos ellos «cosas» que no lo son, que no son cuantificables ni pueden subordinarse a leyes naturales. Lo cual no obsta para que, en condiciones socialmente adecuadas, podamos volvernos ciegos a la experiencia y asumir como evidente una ontología de cantidades adiáforas que supere toda experiencia posible.

El naturalismo fisicalista es una forma de objetivismo, una visión ontológica en la que solo hay objetos sin sujeto (o en la que el sujeto se concibe como objeto entre los objetos). Esta visión plantea una jerarquía de autoridad en cuyo vértice está lo que es producido conforme a los criterios de acreditación propios de las ciencias de la naturaleza. Las implicaciones del predomino de este modelo son múltiples e implican un descrédito de todo lo que se distancia de la representación fisicalista cuanto más se distancia de ella. Por lo tanto, las dinámicas de lo viviente se consideran menos «verdaderas» que las de la materia física, las dinámicas de la conciencia menos que las de lo viviente, y cada perspectiva de tipo trascendental o trascendente está desacreditada al máximo. Lo animal, lo humano y lo divino, las tres formas principales de la concepción de la subjetividad en la tradición occidental, son marginadas en el plano ontológico, tanto más marginadas cuanto más se alejan de la representación física.

Este proceso de acreditación axiológica de la ontología tecnocientífica se ha afianzado también en la reflexión filosófica, particularmente en lo que se ha dado en llamar, con cierta imprecisión, «filosofía analítica». Tras esta clasificación se mueve hoy una amplia pluralidad de reflexiones, temas y enfoques, lo que hace que la identificación de un «paradigma analítico» en sentido estricto esté lejos de ser inequívoca.[209] Aun así se pueden identificar algunos rasgos pre-

209. Con cualquier característica que se quiera usar para identificar la «filosofía analítica» siempre se puede encontrar un contraejemplo (cfr. M. Beaney, «What is Analytic Philosophy», en *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philoso-*

ponderantes, si bien la extensión de lo que se conoce como «filosofía analítica» varía con el tiempo. Podemos enumerar esencialmente tres:

1) la idea de que la base preferente de partida para la elaboración filosófica son los *resultados de la investigación científica actu*al;

2) la idea de que la *corrección lógico-formal* de las expresiones es un requisito imprescindible para la argumentación;

3) la idea de que el conocimiento filosófico puede progresar, como el científico, mediante acumulación de *conocimientos elaborados localmente* por una serie de expertos.

Estos estilemas tienen repercusiones problemáticas para la indagación filosófica, y vale la pena examinarlos brevemente.

1) El naturalismo no siempre ha formado parte del núcleo principal de la «filosofía analítica», aunque surgió precozmente (en el positivismo lógico) y se consolidó con el trabajo de Quine. La perspectiva naturalista subordina la indagación filosófica al estado actual de la investigación científica. Y este no sería un problema si los tanteos y métodos de las ciencias de la naturaleza fueran los mismos que los de la indagación filosófica. Pero no es así. De entrada cabe señalar que, en realidad, no existe *el* lenguaje de la ciencia y que los paradigmas y los conceptos fundamentales de las distintas ciencias a menudo son incompatibles entre sí. No existe el modo generalmente científico de representar el mundo. Existen modos de representar el mundo con una perspectiva fisicalista, o con una perspectiva biológica, o económica, o psicológica; y cada una de estas perspectivas, a su vez, puede presentar divergencias notables. No existe un modo coherente de representar el mundo en el que *convivan unitariamente* los actos voluntarios que presupone la psicología, los instintos animales que describe la biología, las leyes causales que describe la física, las realidades históricas que describen la economía, la sociología o la antropología.

El hecho de que la multiplicidad de las ciencias no permita automáticamente una representación científica unitaria del mundo se

---

phy, OUP, Oxford, 2013, pp. 3-29). Pero lo que sí se puede identificar es una atmósfera cultural común, con ciertos «aires de familia» preponderantes.

ha resaltado varias veces. Para superar esta dificultad, el neopositivismo intentó el camino de una reducción ideal de todas las conceptualidades científicas a una sola, la *física*, porque la física describe «cosas elementales» en un mundo concebido como colección de «cosas compuestas».

Este es el único camino capaz de dar una «imagen científica coherente del mundo» y un lenguaje científico común. Pero esta coherencia se paga cara, con la *reducción* de todas las estructuras conceptuales a un sistema preferente, el de la física. Una vez realizada la reducción al paradigma fisicalista, de la ontología desaparecen sin remedio entidades como intenciones, instintos, preferencias, significados y la historia misma (un mundo de leyes necesarias no es compatible con un mundo que tenga realmente una historia). Además, tratar de apoyar radicalmente el conocimiento filosófico en los resultados de las ciencias de la naturaleza lleva a situaciones conceptualmente aporéticas, como el intento de «naturalizar la epistemología», que equivale a considerar los *resultados* de la ciencia como fundamentos de los *métodos* y los *paradigmas* que sacan a la luz esos mismos resultados. Esta perspectiva, pese a haber tenido partidarios de la talla de W. V. O. Quine,[210] desemboca en una situación estructuralmente paradójica y en última instancia insostenible.

2) La segunda tendencia analítica, la de privilegiar el análisis científico y específicamente los módulos argumentativos de tipo lógico-formal, tiene aspectos fecundos y aspectos problemáticos. Por un lado hace que la filosofía analítica se distinga por su búsqueda de claridad expresiva y limpieza conceptual, un intento que es de agradecer en toda actividad de argumentación racional. No pocas veces este esfuerzo da buenos frutos, propiciando formas de prosa perspicaz y esclarecedora. Pero al mismo tiempo este enfoque a veces tiende a esclerotizar las posibilidades expresivas del lenguaje.

210. W. V. O. Quine, «Epistemology Naturalized», en W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York, 1969, pp. 69-90. Para una crítica detallada del naturalismo y su posibilidad de servir de base a la epistemología remito al lector interesado al citado *La realtà e i suoi sensi*.

porque la premisa lógico-formal de la univocidad perfecta (un signo, un significado) se aleja mucho del funcionamiento de cualquier lenguaje natural. La evolución interna del pensamiento de Wittgenstein, del *Tractatus* (una de las obras más influyentes en los comienzos de la filosofía analítica) a las *Investigaciones filosóficas*, muestra con precisión una toma de conciencia de que las pretensiones de la formalización son insuficientes.

La pretensión de adoptar como preferentes unos cánones expresivos de tipo lógico-formal ha sido una tendencia muy extendida en el ámbito analítico. Esta tendencia tiene dos implicaciones dañinas. Anquilosa las formas expresivas de quien escribe, reduciendo paradójicamente su claridad, y en segundo lugar impone una actitud censora, poco fecunda, frente a las formas expresivas filosóficas que no se adecuen a esos esquematismos expresivos.

Esta última tendencia queda ejemplarmente en evidencia en el célebre intento de «refutación lógica» del texto de Heidegger *Was ist Metaphysik?* realizado por Rudolf Carnap.[211] Aunque el texto de Heidegger se puede criticar desde distintos ángulos, es ridículo negar que tiene un contenido filosófico muy significativo. Y pensar que es posible deslegitimar *a priori* un texto porque no respeta algunos cánones lógico-formales conduce a un empobrecimiento extremo de la filosofía.

3) La tercera tendencia es probablemente la más peligrosa para el sentido mismo de la práctica filosófica. La idea de que se pueden trasponer formatos y modos de investigar propios de las ciencias de la naturaleza al ámbito filosófico[212] resulta muy contraproducente. El estilo de elaboración analítico, lo mismo que la investigación científica moderna, tiende a desarrollarse a través de un *fraccionamiento de campos,* por especializaciones que producen un lenguaje sectorial interno y definen *clases de problemas* reconocidos oficialmente como tales, para dedicarse a ellos. Por eso la forma

211. R. Carnap, «Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», en *Erkenntnis*, 2 (1), 1931, pp. 219-241.

212. Véase al respecto B. Russell, *On Scientific Method in Philosophy* [1914], en B. Russell, *Mysticism and Logic,* George Allen & Unwin, Londres, 1918, cap. 6.

preferida del «juego analítico» es el texto breve, el artículo dedicado a un «problema de área» con su tradición académica, unas publicaciones reconocidas, etc. Esta forma tiene también el nada despreciable mérito de ser ágil, poco costosa en la difusión y de asimilación rápida. El conocimiento filosófico se concibe así como algo que puede producirse sumando investigaciones individuales, con arreglo al sistema de la *división del trabajo*.

Esta tendencia, que imita los estilemas de las ciencias de la naturaleza, produce distorsiones.

En primer lugar, transforma la filosofía en una disciplina altamente sectorial que ya no puede desembocar en la παιδεία o en la Bildung, es decir, en la formación humana y cultural de los ciudadanos. De este modo se elimina de la práctica filosófica uno de los rasgos que más la han caracterizado a lo largo de la historia. De Sócrates a Sartre, la filosofía (también) ha tenido una intención de educar, instruir, guiar y orientar al hombre; no al colega de departamento, no al profesor o al especialista, sino al hombre (o por lo menos al hombre culto). La renuncia, en la práctica, a esta dimensión, es un cambio de código genético en la empresa filosófica que anula su sentido histórico.

En un volumen reciente, el filósofo analítico Diego Marconi se muestra plenamente conocedor de esta tendencia, y la reivindica. Reconoce que la filosofía, de hecho, «ha desaparecido en gran parte del horizonte de las personas cultas»,[213] pero a su entender esto es inevitable, porque hoy en día nadie podría ocuparse de «filosofía» como tal, lo mismo que ningún científico se ocupa hoy de «física» o de «biología», sino de áreas específicas de estas disciplinas.[214] Por eso el filósofo ya no tiene el afán de construir catedrales o proyectar ciudades ideales, sino que «fabrica armarios o butacas, zapatos o joyas, como hacen los demás miembros de la vasta comunidad a la que pertenece».[215]

213. D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Turín, 2014, p. 8.
214. *Ibid.*, p. 15.
215. *Ibid.*, p. 22.

Esta visión tiene la evidente virtud de estar en consonancia con los tiempos que corren: la filosofía ya no se concibe como reflexión sobre lo entero (el mundo, la vida), sino como una especialización intelectual más, que dentro de un sistema de división del trabajo produce clarificaciones conceptuales locales en formatos ágiles y simples. En suma, es un modo de concebir la filosofía como una respetable actividad artesanal, integrada en un sistema en el que funciona sin pretender entenderlo (no digamos corregirlo). El problema es que, aunque nadie duda de las excelentes intenciones y la total buena fe de quien defiende estas tesis, implican ni más ni menos que la extinción de la filosofía como intento de confrontación racional con el todo, de orientación en la vida, en la historia, en el mundo, transformándola en un producto de entretenimiento intelectual de nicho, junto a los acertijos y los crucigramas.

Pero ¿por qué la filosofía, si sigue los pasos de la especialización científica, tendría que reducirse a un entretenimiento intelectual? La razón es tan sencilla como fundamental. La especialización científica sí que permite extender su dominio de series causales complejas a partir del dominio de series causales locales. De este modo los «conocimientos locales» de una investigación científica a menudo pueden juntarse con otros «conocimientos locales», contribuyendo al crecimiento de una conciencia más amplia. Lo que ocurre es que este proceso, simplemente, *no tiene lugar* con verdades concernientes a «unidades de significado». Cuando lo que se indaga son unidades de significado (y no nexos causales), la precisión local es solo uno de los aspectos relevantes necesarios para captar la «verdad». Es al menos igual de importante la capacidad de comprender *lo entero*, del que los análisis locales son partes. La naturaleza del significado (como reconoce, por ejemplo, Donald Davidson) es holística. Por eso, pensar que de una yuxtaposición acumulativa de soluciones parciales a problemas separados puede surgir una imagen inteligible del mundo, simplemente carece de sentido. La parcelación de las cuestiones crea una serie de auténticas «tradiciones locales», con sus respectivos idiolectos, una «escolástica» cuyos resultados (a diferencia, en esto, de los de las ciencias de la natura-

leza) no pueden transponerse y componerse sin más.

En filosofía cada «resultado» es el fruto específico del tipo de argumentación *del que resulta*, y sin entender el proceso argumentativo que hay detrás no se entiende en absoluto el sentido del resultado. Esto no ocurre con las verdades tecnocientíficas (siempre en que no tengan pretensiones ontológicas), porque, una vez identificado un nexo causal, para manipularlo no hace falta conocer el proceso que ha llevado a su descubrimiento. Por eso en el ámbito tecnocientífico se puede trabajar con parcelación de las tareas y división del trabajo, pero en el filosófico no.

La metamorfosis a la que tiende la reflexión filosófica con la adhesión al naturalismo, con la formalización lingüística, con la pérdida de interés por la formación general, es algo que si no tropezara con obstáculos llevaría rápidamente a la extinción de esa forma cultural específica que ha sido el conocimiento filosófico. Afortunadamente, el panorama de lo que se ha dado en llamar «filosofía analítica» es muy variado, y las tendencias antes mencionadas distan de ser totalizantes.

Pero es importante ver que el movimiento de difusión de los paradigmas tecnocientíficos en el plano ontológico y filosófico en general puede ser portador de una profunda degradación. La difusión de un paradigma naturalista ha creado la transformación más extraordinaria en la percepción común de toda la historia humana: el universo ha sido despojado sistemáticamente de todo lo que le daba sentido, dejando tras de sí un esqueleto de leyes y nexos causales. El proceso de secularización (la llamada «muerte de Dios») es solo uno de los elementos de esta transformación, aunque el más visible. En general solo se han quedado al frente de la ontología las propiedades que se consideraban ajenas a la subjetividad (las «cualidades primarias» de Locke y sus actualizaciones): posiciones espaciotemporales, longitudes, superficies, volúmenes, velocidades, aceleraciones, masas. En el mundo naturalizado, la vida, la conciencia, la finalidad, el significado, el proyecto, lo sagrado, se han planteado como dimensiones marginales e ilusorias, como algo que, si bien aún no se ha reducido a descripción fisicalista, en principio

está destinado a ello. Huelga decir que semejante proceso incide profundamente en las formas de vida y en los horizontes éticos de los sujetos contemporáneos.

Aunque el nexo entre estos procesos y la imposición de la razón liberal no es inmediato, es fácil de entender. El modo más intuitivo de verlo es seguir el progreso paralelo de la imposición de la razón liberal y de los estilemas tecnocientíficos que hemos descrito antes. Históricamente la punta de lanza de este desarrollo ha sido la tradición anglosajona. Al principio el liberalismo se identificó, no por casualidad, como una especie de filosofía nacional inglesa, y a su lado se desarrollaron el naturalismo en su forma empirista y luego el pragmatismo estadounidense. Russell concibió como una «filosofía británica», frente a la «filosofía continental», lo que después, en el ambiente cultural generado por la Segunda Guerra mundial, se llamaría «filosofía analítica».[216]

Naturalmente, ni la existencia de tendencias culturales que prevalecen en una tradición específica, ni su nexo con los desarrollos socioeconómicos del capitalismo industrial avanzado, las desacreditan: la producción filosófica empirista, naturalista y pragmatista, de prevaleciente inspiración anglosajona, presenta tesis de mucha enjundia y notable interés. Lo que queremos resaltar aquí es solo la atmósfera común que envuelve esta producción intelectual y crea, cualesquiera que sean las intenciones, un *sistema de respaldo implícito* a la razón liberal. La visión del mundo «desalmada» y objetivista del naturalismo respalda la visión *instrumental* del mundo propia del liberalismo. Al mismo tiempo, el objetivismo naturalista, el enfoque tecnocientífico, la economía neoclásica y el paradigma dominante en filosofía tienen en común el abandono de *la clave de lectura histórica*. En todas estas orientaciones culturales la historia es marginal o está ausente. Mediante ellas la tradición liberal *borra sus propias huellas históricas* al proponerse (e imponerse) como visión ahistórica, con lo que aspira a plantearse como basada en leyes eter-

216. B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Simon & Schuster, Nueva York, 1945, p. 643.

nas (como las férreas leyes del mercado) e insuperable.

Quede claro que aquí no se trata de imaginar que el «naturalismo», la «filosofía analítica» o el «objetivismo» formen parte de un «complot liberal». Tampoco se trata de usar una contigüidad política para desacreditar cierto instrumentario conceptual. El aspecto esencial, y el único calificativo en este caso, es ver que hay instrumentos y orientaciones que encuentran condiciones favorables para prosperar en el sistema de relaciones del mundo liberal. Y cómo se dan estas condiciones en la medida en que dichas orientaciones conceptuales expresan una conciliación y una alianza implícita con las dinámicas dominantes de la razón liberal.

27. Razón liberal y posmodernismo filosófico

27.1 Preámbulo

El paralelismo que hemos trazado antes entre el desarrollo de la razón liberal y los paradigmas de inspiración tecnocientífica hace pensar en una asociación necesaria entre la razón liberal y un bloque conceptual homogéneo, un bloque donde hallaremos cálculo, determinismo, eficiencia, voluntad de dominio y racionalidad. Esta asociación estrecha entre liberalismo (capitalismo) y tecnociencia es una opinión compartida por la perspectiva llamada «posmoderna» en filosofía. Pero se trata de una asociación esencialmente engañosa.

Si por un momento regresamos a los orígenes de la razón liberal en el siglo XVII, debemos recordar que Hobbes la inaugura trazando una división específica del mundo entre subjetividad y objetividad: *a parte objecti* encontramos la *naturaleza* tal como la entiende la ciencia moderna (cosificada, determinista, racionalizable con el cálculo); *a parte subjecti* tenemos, como «residuo ontológico», una individualidad pulsional, emocional, apetitiva. Esta línea divisoria es crucial. Articula el mundo de la razón liberal creando dos espacios ontológicos separados, en los que razón y emoción, cálculo y valor, están en planos opuestos. Esta cesura no se produce accidental-

mente. Es esencial para poder *excluir la competitividad racional de los valores*, que es el acto constitutivo de la razón liberal. Así que, de entrada, se despoja de racionalidad a la dimensión del sentido y del valor, reduciéndola a mero «sentir» y colocándola, por consiguiente, en el ámbito de la *interioridad privada*. A partir de esta cesura se generarán después las clásicas oposiciones internas de la Ilustración y el Romanticismo, y entre ellos. La oposición entre «razón» y «sentimiento» implicaba un concepto de razón aislada de la sensibilidad, la emoción, la preferencia y el valor, una razón que acababa por reducirse fatalmente a una forma de *cálculo* (piénsese en el ideal leibniziano de poder resolver las controversias con solo «sentarse y calcular»).[217] Al mismo tiempo se reducía la dimensión axiológica residual a algo no racional (y a menudo orgullosamente irracional), existente en una esfera sentimental íntima y privada. Esta línea de oposición le resulta útil al edificio de la razón liberal tal como lo hemos examinado: los sujetos individuales experimentan la esfera del valor como algo inalcanzable para las esferas públicas y estrictamente privado; lo cual a su vez produce una sociedad que solo puede ser una suma de individuos y relaciones negociables basadas en el cálculo (costes y beneficios personales).

Por estos motivos la razón liberal no debe superponerse al objetivismo naturalista, aunque este represente un aspecto esencial de la misma. Es fundamental para el desarrollo de la razón liberal interpretar el mundo como resultado del juego de oposición entre *objetivismo naturalista y subjetivismo emotivista*, entre dureza de la razón tecnocientífica y blandura de la interioridad sensible. La razón liberal no es identificable con la «razón» contra el «sentimiento», ni con la dureza de las *hard sciences* contra la blandura del intimismo emotivista, sino justamente con *esta* oposición complementaria. Esta oposición abstracta, lejos de ser omnicomprensiva, deslegitima datos fenomenológicos primarios: borra la continuidad

217. En trabajos anteriores he tratado de exponer una reflexión articulada sobre la imposibilidad e insensatez de esta cesura y cómo debe concebirse la continuidad entre la racionalidad refleja y las dimensiones sensible y emocional.

entre esfera del razonamiento y esfera sensible, la continuidad entre valor y realidad, y la continuidad fundamental entre dimensión individual y dimensión intersubjetiva.

Este breve preámbulo nos permite entender mejor el hecho, aparentemente paradójico, de que unas formas reflexivas que se ven a menudo como opuestas, como el naturalismo científico (y en parte la filosofía analítica) y la reflexión filosófica posmoderna se adhieren en medida significativa al paradigma fundador de la razón liberal.

27.2 El posmodernismo filosófico del 68 francés

A diferencia de la reflexión de matriz analítica, que se ha desarrollado sobre todo en el ámbito anglosajón, el «posmodernismo» filosófico se ha desarrollado esencialmente en el ámbito francés. Pero en este segundo caso se trata de un desarrollo cultural mucho más limitado en el tiempo y estrictamente vinculado a unos sucesos históricos. Es difícil pensar en la evolución y sobre todo en el éxito del posmodernismo en un ambiente cultural distinto del que existía en mayo del 68. Con la única excepción de Foucault, que ya había desarrollado antes los rasgos fundamentales de su reflexión, para todos los representantes importantes del llamado posmodernismo filosófico el 68 es un punto de inflexión, algo que incide de manera decisiva en su elaboración y en el eco alcanzado por su obra.

En cuanto al trasfondo filosófico general, el panorama francés de los años sesenta estaba muy influido por la figura de J.-P. Sartre, que dejó una impronta subjetivista, historicista y políticamente comprometida. En este sentido, un rasgo dominante de aquel ambiente era el hecho de que la mayor parte de la cultura filosófica francesa fuera ajena a los modelos de reflexión naturalistas y tecnocientíficos. El 68 creó una cesura en la intelectualidad francesa y lo hizo en dos frentes. En primer lugar se vio que la ortodoxia soviética del Partido Comunista Francés, al que gran parte de la intelectualidad francesa (a partir de Sartre) había dado crédito, resultaba inadecuada, pues se mostró incapaz de captar y orientar los fermentos innovadores del movimiento estudiantil. En segundo lugar, el pro-

pio fracaso de esa «casi revolución» que fue el 68 produjo un reflujo, desilusionado sobre la posibilidad de «superar el capitalismo» con las claves interpretativas anteriores, inspiradas en el marxismo. Estas condiciones históricas generales dieron pie a una teorización que, pese a evidentes diferencias personales, presenta una homogeneidad subyacente en los temas característicos.

El núcleo fundamental de la reflexión posmoderna en filosofía puede resumirse eficazmente tomando en consideración las posiciones de sus autores más representativos: Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida y Baudrillard. Estos autores desmontan o abandonan sin más el «subjetivismo» y el «historicismo» que caracteriza las posiciones de Sartre y en general la influencia fenomenológico-marxista, lo que lleva a una disolución del sujeto y a una desconfianza fundamental en el sentido histórico. El anticientifismo se convierte en un rechazo al racionalismo. Mientras que tanto la subjetividad fenomenológica como la de Hegel y Marx permitían describir el desarrollo de formas racionales en la historia y defender tesis con pretensiones de veracidad, en la reflexión posmoderna todo esto desaparece. Historia, subjetividad, verdad, esencia, identidad, humanidad, estado, sociedad, valor, autenticidad se erosionan y disuelven en una pluralidad de teorizaciones que declaran de una u otra forma su fin. La dimensión subjetiva sigue vigente, pero solo como *subjetivismo negativo*, es decir, rechazo de la objetividad y de sus criterios. La dimensión histórica sigue vigente, pero solo en la forma negativa de un *rechazo de la estabilidad y una apelación a la relatividad.*

27.3 Foucault

Estos rasgos se encuentran en su forma más clara (y también mejor argumentada) en la obra de Michel Foucault. Como es bien sabido, Foucault es un filósofo sui géneris, pues rehúye los análisis generales y basa su argumentación en el examen de circunstancias históricas concretas. Sin embargo, para Foucault la Historia, en el sentido de *Weltgeschichte*, Historia Universal, ya no existe: ya no se buscan en

ella recurrencias categóricas, sino acontecimientos particulares; ya no continuidades racionales de largo aliento, sino fracturas contingentes.[218] Cabe señalar a este respecto que las frecuentes críticas a una «lógica histórica» de matriz hegeliana, es decir, la que opera mediante *conclusiones racionales que van más allá de lo dado*, también pueden dirigirse a las argumentaciones genealógicas de Foucault. De hecho, más de una vez se ha señalado que muchas de las observaciones históricas de Foucault son discutibles en el plano filológico,[219] pero el filósofo francés no solía prestar atención a estas objeciones filológicas; su desinterés solo resulta justificable en un marco que identifique «razones profundas» en los acontecimientos históricos, razones que van más allá de la accidentalidad de determinados acontecimientos. Si la historia quedara totalmente «despojada de racionalidad», entonces también esta forma de historia alternativa que son los relatos genealógicos de Foucault sería arrastrada al fondo junto con la *Weltgeschichte* de Hegel.

No parece que este problema pueda resolverse en el marco del pensamiento foucaultiano, por dos clases de motivos. Ante todo no puede resolverse porque Foucault niega explícitamente a la historia tanto la presencia de *fines inmanentes* como la de una *unidad de conciencia*, como sería la resultante de leer la historia a partir de una idea de *humanidad*. Y en segundo lugar no puede resolverse porque Foucault niega la propia idea de una *verdad* con pretensiones de objetividad: cada juicio es «histórico» en el sentido de estar definido por las estructuras sociales de poder contingentemente en vigor. En este marco la idea de que se puedan producir genealogías históricas con pretensiones de verdad parece disiparse rápidamente.

Junto con la historia y la verdad, es la idea misma de *sujeto dotado de una identidad* la que Foucault rebate radicalmente. No es solo la *autoría* de los autores (pensadores, escritores, etc.) lo que se

218. M. Foucault, *Larcheologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milán, 1980, pp. 17 ss.

219. Véanse, por ejemplo, acerca de la *Historia de la locura*, las observaciones de R. Porter, «Foucault's great confinement», en *History of the Human Sciences*, vol. 3 (1), 1990, pp. 47-54.

pone en cuestión,[220] sino justamente la idea de agente racional dotado de su propia identidad. Esta posición se extiende a una crítica radical de la idea misma de humanidad y naturaleza humana.[221]

Es importante ver que estas ideas sobre la falta de objetividad de lo *verdadero*, la falta de racionalidad de lo *histórico* y la falta de identidad del *sujeto* van juntas. De entrada, con estas premisas, todo juicio (toda pretensión de conocimiento) solo puede presentarse como el simple fruto de *relaciones de poder*. Pero el ejercicio del poder en sí mismo no parece que se pueda considerar «bueno» o «malo», puesto que no hay ninguna verdad moral ni ninguna esencia humana a las que pueda remitirse. Por lo tanto, todo ejercicio de poder y toda categorización que lo preceda se plantean como igual de injustificables e ilegítimos. Brota de ahí la propensión de la reflexión de Foucault a volver a legitimar o emancipar todas las formas de subjetividad tradicionalmente marginadas (el loco, el preso, el «pervertido», etc.). Pero, al mismo tiempo, en Foucault no hay ninguna posibilidad de remitirse a ninguna subjetividad *auténtica*, y esto sustancialmente proporciona a las reivindicaciones individuales un blanco negativo al que oponerse (el «poder», la «categorización»), pero ninguna aspiración positiva.

De todos modos el esfuerzo intelectual de Foucault tiene un carácter auténticamente crítico, y por eso es capaz de adentrarse en el tiempo con formas originales. En los trabajos de la última etapa, como el *Nacimiento de la biopolítica*, que hemos examinado al principio, y *La voluntad de saber*, desarrolla y en parte corrige algunas posiciones tanto sobre la historia como sobre la subjetividad. Sin embargo, con el enfoque que estamos adoptando lo importante no es hacer un repaso filológico de la obra de Foucault, sino tener una perspectiva de su influencia. La obra de Foucault, que en gran parte se desarrolla antes del 68, emprende (con un alto nivel de elaboración) una *demolición* de los conceptos básicos de la reflexión filosófica occidental: la identidad personal y la unidad del sujeto, la

220. M. Foucault, *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Turín, 2014, pp. 12 ss.
221. M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milán, 1967, pp. 410 ss.

objetividad de lo verdadero, el sentido de la historia, la búsqueda de la esencia o naturaleza, la idea de humanidad.

Los siguientes protagonistas de la etapa posmoderna confirman esta línea de «emancipación destructiva» cuyo sentido histórico examinaremos más adelante.

27.4 Deleuze

Si pasamos a Gilles Deleuze, contemporáneo de Foucault, vemos que su producción más conocida e influyente es posterior al 68, tiene una intención marcadamente política y está realizada en colaboración con Félix Guattari. Según Deleuze, la ontología, que está en el centro de la filosofía, ya no debe ocuparse de identidades sino de *diferencias*, de descubrir sino de inventar. Para Deleuze y Guattari «la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos».[222] El «pensamiento es creación, no voluntad de verdad».[223]

> La filosofía no consiste en saber, no hay una verdad que la inspire; hay, más bien, categorías como las de Interesante, Notable o Importante, que deciden el éxito o el fracaso, pero no antes de haber construido.[224]

Sobre esta base, que parece la premisa para un ejercicio de ficción literaria más que para una indagación filosófica, Deleuze se mueve de un modo que parece situado a propósito en las antípodas del estilo analítico, evitando incluso la confrontación argumental como tal.[225] Las tesis —si podemos llamarlas así— a las que llega Deleuze atacan en primer lugar el carácter unitario del sujeto humano y de la persona, desensamblados en conjuntos de gestos, pa-

222. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Turín, 1996, p. X.
223. *Ibid.*, p. 44.
224. *Ibidd.*, p. 74.
225. M. Todd, *Gilles Deleuze. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 22.

labras, relaciones. En general se cuestionan todas las identidades, proponiendo una «filosofía de la diferencia». Esta filosofía es pensamiento que prefiere el devenir al ser, el sugerir al decir, la fluidez a la estasis, el nomadismo al sedentarismo. Es sumamente difícil —al menos para quien escribe— encontrar la manera de discutir o criticar las posiciones de Deleuze, porque su argumentación es tan escurridiza que no hay manera de atrapar un razonamiento bien definido. El hecho de que se haya optado a propósito por este formato expresivo no basta en sí mismo para pensar que hay buenas razones para darle crédito. No obstante, y a pesar del carácter elusivo de los argumentos, no se puede decir que las tesis de Deleuze estén vacías o carezcan de implicaciones. En realidad presentan algo así como un sistema de sugerencias de carácter *destruens*, sugerencias que, curiosamente, son a su juicio aportaciones «antiliberales».

El presunto antiliberalismo de Deleuze parte de la idea de que el liberalismo es una teoría política que asume como fundamento la existencia de individuos racionales, con su propia agenda de intereses, representados por un gobierno; por lo tanto piensa que socava el liberalismo socavando la subjetividad unitaria de los individuos, su racionalidad, y luego todas las realidades que, en la lectura política de esos años, se consideraban nociones aliadas con el capitalismo, como el estado.[226] Pero, como hemos visto, con esto Deleuze no hace más que adherirse a uno de los dos polos de la oscilación liberal. En realidad estas posiciones se limitan a ocupar la casilla opuesta y complementaria del racionalismo económico, alimentando los impulsos anarco-individualistas de los que se nutre el sistema de mercado. En concreto, la principal aportación de las sugerencias deleuzianas en el plano político es la de desarmar cualquier oposición real al *statu quo* capitalista, relegando cada «protesta» a una dimensión de «transgresión» privada, perfectamente compatible con el funcionamiento ordinario del capital.

226. *Ibid.*, p.120.

27.5 Lyotard

El término «posmodernismo» se impone como etiqueta clasificatoria a partir del texto *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir* (1979) de Jean-François Lyotard. Según este autor, lo que caracteriza al pensamiento posmoderno es «la incredulidad frente a las metanarraciones»,[227] entendiendo por metanarraciones todos los intentos de justificación comprensiva y de fundación de saberes, de lo verdadero, de lo justo. Otro modo de concebir la posmodernidad es en términos de «guerra a la totalidad»,[228] entendiendo por totalidad todas las nociones de valor general, como la «sociedad» o la «ciencia». También en Lyotard, como en Deleuze, la crítica a las «totalidades» (identidades) implica apelar a las «diferencias».

Para Lyotard no existe ningún modelo auténtico, o más auténtico, de sociedad, ni siquiera un modelo que aspire simplemente a la autodeterminación democrática.[229] Ve en el centro de la dimensión política el problema del choque entre «géneros de discurso», entre «juegos lingüísticos» incompatibles: la política es la «amenaza de discrepancia (*différend*)»,[230] entendiendo por «discrepancia» la prevaricación de un juego lingüístico, con sus reglas internas, sobre otro.[231] La idea de «juegos lingüísticos» (o «frases») pensados como recintos de reglas impenetrables e incapaces de mediación es muy característica. Lyotard retoma la noción wittgensteiniana de «juego lingüístico» pero descuida su correlato pragmático, la *forma de vida* que subyace al juego lingüístico: la realidad vuelve así a su formulación verbal. El mundo se reduce a una colección de esferas lingüísticas autorreferenciales con tendencia «autista» de las que no

227. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere,* Feltrinelli, Milán, 2014. p. 6.
228. S. Malpas, *Jean-François Lyotard,* Routledge, Londres, 2003, p. 50.
229. J.-F. Lyotard (con J.-L. Thebaud), *Just Gaming* (trad. W. Godzich di *Au juste: conversations,* París, 1979), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985, p. 23 y p. 31.
230. J.-F. Lyotard, *Il dissidio,* Feltrinelli, Milán 1985, p. 176 (*Le différend,* Les Éditions de Minuit, París, 1983).
231. *Ibid.*, p. 30.

hay vías de escape racionales. Junto con las «grandes narraciones», en la perspectiva de Lyotard desaparecen todas las pretensiones de verdad, autenticidad e identidad. La propia humanidad pasa a ser un mero resultado interno de un juego lingüístico particular.

A falta de una noción de «humanidad auténtica», Lyotard solo puede guardar las distancias con la *inhumanidad* de la mercificación moderna abrazando otra «inhumanidad»: contrapone a lo inhumano «malo» de la mercificación capitalista lo inhumano «bueno» de la inocencia infantil precultural o del arte como exploración de posibilidades.[232] Naturalmente, esta posición marcadamente «superestructural», «antihumanista» y «relativista» no puede dejar de distanciarse tajantemente de la lección marxista, y lo hace con un extremismo que roza la provocación.[233]

27.6 Derrida

Si ahora desplazamos la mirada hacia la elaboración de Jacques Derrida, encontramos un planteamiento y un punto de partida del análisis muy distintos. En su reflexión Derrida parte de un serio es-

232. J.-F. Lyotard, *The Inhuman. Reflections on Time,* Stanford University Press, Stanford, California, 1991 (trad. de *L'inhuman: Causeries sur le temps,* Editions Galilée, París 1988).

233. El carácter provocador de la polémica antimarxista de Lyotard salta a la vista en muchos de sus textos. Para entender su tenor podemos reproducir este pasaje de *Economía libidinal*: «Los desempleados ingleses no se hicieron obreros para sobrevivir, [...] *disfrutaban* del agotamiento histérico, masoquista, qué sé yo, de *aguantar* en las minas, en las fundiciones, en las fábricas, en el infierno, disfrutaban con y de la destrucción demencial de su cuerpo orgánico que les era impuesta, sin duda, disfrutaban de que se la impusieran, disfrutaban de la descomposición de su identidad personal, la identidad que la tradición campesina había forjado para ellos, disfrutaban de la disolución de sus familias y pueblos, y disfrutaban del nuevo *anonimato* monstruoso de las periferias y de las tabernas de la mañana a la noche» (*Économie libidinale*, Minuit, París, 1974, p. 236). No está del todo claro, aquí como en otras partes, si estamos simplemente ante un afán de *épater le bourgeois* o el autor está realmente convencido de esta interpretación del obrero inglés, arrancado de las *enclosures*, visto como una suerte de señorito decadente en busca de transgresión y «experiencias extremas». Ni está del todo claro ni, en la humilde opinión de quien escribe, merece la pena aclararlo.

tudio de la fenomenología de Husserl, distanciándose de él en varios ensayos tan breves como agudos (*La voz y el fenómeno, Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*). A partir de la *Gramatología* (1967) su recorrido de pensamiento sigue un camino que luego le identificará como padre del «deconstruccionismo». El paso crucial en el desarrollo teórico de Derrida es el que le lleva a asumir como paradigma del *signo* la forma particular que es el signo escrito. El razonamiento esencial de Derrida, que le lleva a su última aportación teórica, puede resumirse en los pasos siguientes.

Parte de una perspectiva fenomenológica donde todo lo que se manifiesta (cada fenómeno) es lo que es en la medida en que tiene un significado para nosotros. Pero cada manifestación presente es portadora de su significado en tanto que remite a un no-presente, a otro de sí, a una «huella» (aquí el análisis husserliano de la relación entre presencia y remisión a la sedimentación temporal sufre una metamorfosis radical). Derrida concibe esta «huella» como una suerte de «escritura» (archiescritura).[234] La referencia a la escritura es esencial, porque la idea guía es que la escritura, por naturaleza, es «signo de signo» (en el sentido de que las letras y las sílabas remiten a los signos sonoros del lenguaje).[235] Concebir la huella, lo no presente que da significado a la manifestación presente como una suerte de «escritura», significa concebirlo como un signo que a su vez remite a otro signo. Esta concepción —cabe destacar— se basa en la negación frontal del aspecto más fundamental de la fenomenología husserliana, la identificación de varios niveles de fundamentación, en cuya virtud, por ejemplo, la percepción tiene un valor cognitivo superior y previo al recuerdo y a la fantasía. En Derrida se rompe este orden jerárquico. Ya no hay una jerarquía de los signos, de los significados, de las evidencias, y por lo tanto tampoco hay forma de distinguir un significado de una verdad. Una vez planteado así el funcionamiento de los significados, el panorama que se presenta es el de un sistema de signos que remiten infinita-

234. J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milán 1982, p. 86.
235. *Ibid.*, p. 68.

mente unos a otros; cada realidad es legible como un texto, que remite simplemente a otros textos, ya producidos o posibles. El análisis filosófico pasa a ser una indagación intertextual sin meta, una «estrategia sin finalidad».[236]

En este sentido es difícil interpretar como filosófica la obra de Derrida posterior a 1967, al menos si se considera que la filosofía necesita una referencia al conocimiento y que solo haya conocimiento cuando hay alguna forma de verdad. La brillante actividad intelectual de Derrida se configura como una serie de ejercicios en los que, permaneciendo rigurosamente dentro del juego semántico del análisis textual, los conceptos se exponen con sus contrastes recíprocos, revelando su naturaleza relacional intrínseca. Esta operación, a menudo aguda, puede ser útil para reflexionar sobre asonancias, asociaciones, orígenes etimológicos, confines definitorios de este o aquel concepto, pero es completamente inapropiada para llegar a la más mínima conclusión de valor operativo. Aunque Derrida se ocupa de vez en cuando de autores de peso político como Marx[237] o de temáticas eminentemente políticas como democracia y soberanía,[238] en vano buscaríamos en él argumentaciones o tesis capaces de orientar a un agente en el contexto de las opciones éticas y políticas actuales. El resultado global de la reflexión derridiana en el plano ético-político, lejos de representar la aspiración a una «nueva Ilustración»,[239] aparece como una operación de escepsis generalizada y, en definitiva, nihilista.

27.7 Baudrillard

Los parecidos de familia en el posmodernismo francés, al margen de las diferentes trayectorias, se consolidan si vemos el recorrido de Jean Baudrillard. Él también, en la estela del 68, parte de un análisis crítico del marxismo. Su crítica, partiendo de una crítica a la con-

236. J. Derrida, *La disseminazione,* Jaca Book, Milán, 2018, p. 14.
237. J. Derrida, *Spettri di Marx,* Cortina, Milán, 1994.
238. J. Derrida, *Stati canaglia: due saggi sulla ragione,* Cortina, Milán, 2003.
239. N. Royle, *Jacques Derrida,* Routledge, Londres, 2003, p. 35.

traposición marxiana entre valor de uso y valor de cambio, desemboca en una noción de valor como valor simbólico (valor-signo).[240] Si al principio la crítica al predominio del «valor de uso» en el marxismo y la referencia a los valores de estatus aún podía presentarse como una integración en el análisis marxista, después la separación es cada vez más marcada. Baudrillard sostiene que el análisis marxiano, mientras critica el capitalismo, aceptaría su economicismo, convirtiéndose en un espejo del productivismo burgués.[241] A partir de este enfoque crítico, la producción de Baudrillard empieza a seguir una deriva acorde con la de toda la familia del posmodernismo francés, moviéndose en una dirección *culturalista* en la que el problema de las relaciones históricas reales entre poseedores de capital y trabajadores queda totalmente relegado. Baudrillard declara sin ambages el fin de la problemática marxista y de la economía política.[242] La «liberación» de los imperativos del capitalismo, vistos como intimaciones a la eficiencia y la optimización, se promovería mediante las prácticas del *gasto* y del *exceso*, del *derroche*, del *sacrificio*, del *consumo simbólico*. Naturalmente, esta forma de «emancipación» es algo que solo podría concernir a las clases pudientes de los países ricos, pero aparte de eso es curioso observar que la transposición del modelo premoderno de las economías del don al contexto del mundo moderno se lee como un acto «liberador». Como si ejercer el derroche y el sacrificio en una cultura arcaica y pre-económica pudiera tener el mismo sentido que ejercerlos como juego simbólico (*conspicuous consumption*) entre las clases acomodadas de una sociedad capitalista.

Baudrillard, en última instancia, abraza claramente una forma de aristocratismo nietzscheano con el que los individuos crearían sus propios valores y se opondrían a la mezquindad burguesa a golpe de consumo ostentoso y derroche. No es de extrañar que el resultado de este planteamiento, nutrido de esteticismo aristocra-

249. J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mimesis, Milán-Udine, 2010.

241. J. Baudrillard, *Le Miroir de la production*, Casterman, París, 1973.

242. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milán, 2015, p. 8.

tizante, sea, como admite el propio Baudrillard, el nihilismo.[243]

27.8 El posmodernismo como liberalismo inconsciente

Este rápido repaso de los principales exponentes del posmodernismo filosófico no tiene ni la pretensión ni la posibilidad de entrar en los detalles de unas aportaciones intelectuales que han tenido amplia influencia y que, siquiera por este motivo, merecerían una consideración más detallada. No nos interesa, por lo tanto, situarnos en el plano de la confutación, un plano que en este caso, además, es poco practicable debido a la frecuente dificultad para identificar tesis y argumentos. Lo relevante para este análisis es entender el impacto ético-político que ha tenido la reflexión filosófica posmoderna en la evolución de la razón liberal.

La reflexión del posmodernismo francés parece situarse sin darse cuenta en uno de los dos polos que definen la razón liberal: rechaza el objetivismo y el racionalismo cientificista para recaer en el polo complementario del subjetivismo antirracionalista. Es importante subrayar que estos «pensadores modernos», marcados o propulsados por la experiencia del 68, conciben su actividad intelectual como eminentemente «política» y además «anticapitalista». Tal es el punto de inserción que les permitirá acreditarse en las filas de la «nueva izquierda» posmarxista que surge en esos años.

Pero el anticapitalismo de los posmodernos parece tener una procedencia muy limitada, centrada en la experiencia del mayo francés y el reconocimiento de las inadecuaciones del PCF, de lo que todos parecen extraer la conclusión, más bien precipitada, de la caducidad de la lección marxiana. En la estela de esa protesta de tracción estudiantil, el capitalismo, la sociedad burguesa, el estado, los partidos y los sindicatos aparecen como una «institución» global, como una estructura unitaria rechazable en bloque. De modo que la búsqueda de la eficiencia, de la racionalidad medios-fines, de la verdad científica —tan útiles para el desarrollo capitalista como para la planifi-

243. J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation* (trad. S. F. Glaser), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994, p. 160.

cación soviética— se perciben como parte de un rechazable orden opresor. Los casos de intolerancia individual se entienden como poder emancipador y todo el espectro de las expectativas teóricas y políticas se desplaza hacia una rebeldía subjetivista que cree hacer algo políticamente progresista cuando adopta actitudes relativistas y antirracionalistas.

El primer rasgo que caracteriza el posmodernismo filosófico es, justamente, este carácter marcadamente antirracionalista y escéptico. La intolerancia a los apremios del «sistema» se traduce en una fuga de todas las pretensiones de explicaciones totalizantes, de todas las teorías globales o «grandes narraciones». El llamamiento al *pluralismo*, político y epistémico, deviene simple *subjetivismo individualista*, impermeable a las exigencias de todo consenso racional y toda teoría general. Es esencial observar que esta tendencia antiholística y centrífuga es, en el fondo, una perfecta plasmación del individualismo liberal clásico, fácil de metabolizar por las dinámicas de mercado.[244] El rechazo «antiautoritario» a toda pretensión de verdad estructurada, a toda ambición universal, a las definiciones esenciales, en el plano político se traduce en una operación que desarma completamente la crítica teórica, dejando vía libre a los mecanismos autorreproductores del mercado. La sedicente operación «antiopresiva» y «anticapitalista» del posmodernismo acaba debilitando cualquier posibilidad de oposición racional y fomentando, por lo tanto, el poder inercial del *statu quo*. Los análisis aparentemente «radicales» enfocados en las opciones marginales, en las «diferencias», en el juego de las «frases», en las «soluciones imaginarias», en la «desconstrucción de los significados», no pasan de ser una sofisticada operación de esterilización y privatización del pensamiento. Ahora los «intelectuales» pueden dedicarse a juegos de referencias intratextuales o invenciones de conceptos, estrategias que tienen en común un empeño negativo, el de no permitir que se saque ninguna conclusión basada

244. Ch. Butler, *Postmodernism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press. Nueva York, 2002, pp. 15-16.

en el mundo real y obstaculizar todo acuerdo dirigido a una iniciativa colectiva. Se trata de una gran operación de encierro en lo privado disfrazada de radicalidad filosófica.

Naturalmente, la elaboración filosófica nunca debe sustraerse a las implicaciones problemáticas de las *verdades* que alcanza. Si las conclusiones de las que hablamos fuesen «sólidas pero desagradables verdades» alcanzadas por la reflexión posmoderna, filosóficamente deberíamos aceptar sus implicaciones por desagradables que sean. Pero no estamos reprochando al pensamiento posmoderno el que tenga «malas consecuencias políticas». El problema es justamente el contrario. Es la reflexión posmoderna la que rechaza verdades y objetividades, a la vez que sitúa en primer plano la cuestión de las consecuencias políticas de sus posiciones y creencias. Y estas posiciones y creencias fallan justamente cuando se interpretan como quieren ser interpretadas, como teorizaciones movidas por ambiciones políticas emancipadoras.

La aparente paradoja de esta tendencia cultural es que, en su intento de liberar al individuo de la opresión del «poder», de las instituciones, del estado, de la sociedad, del capital, del partido, del racionalismo y de la tecnociencia, ha provocado el sometimiento y la disolución del mismo individuo que pensaba liberar.

En efecto, la destrucción del sujeto, bien como autoconciencia racional, bien como humanidad, es uno de los rasgos que caracterizan la reflexión posmoderna. El sujeto desaparece en el momento en que lo hacen los criterios de verdad y la posibilidad de apelar a valores universalizables. Un sujeto que no pueda o no quiera identificarse ya con una razón común y, sobre todo, con valores comunes, solo puede retirarse a una esfera de emotivismo arbitrario, hurtado al consenso y el reconocimiento. En esta dimensión, sin razones ni valores comunes, el sujeto ya no tiene nada que lo mantenga unido: un *telos*, una entelequia que defina lo humano, una razón unificadora que dé coherencia y unidad de intenciones y gestos, palabras, proyectos, una «naturaleza» que separe *lo auténtico de lo inauténtico*. Entonces es coherente que se rechace la referencia a un *autor* (o un *agente* racional): ya no estamos legitimados para ha-

blar de un «autor» (o un agente), porque ya no admitimos la continuidad y la validez de la intención de la persona como factor unificador. En el mismo sentido, el posmodernismo se presenta como un ataque a toda forma de humanismo, porque ya no hay ningún criterio racional y axiológico para definir una «naturaleza humana». Y obviamente la disolución de la referencia a una *naturaleza* humana conlleva la posibilidad misma de plantear la cuestión de las formas de vida auténticas o inauténticas, conscientes o alienadas, porque la autenticidad y la alienación solo existen en relación con una esencia humana.[245]

Una vez disuelto el sujeto agente con su razón y su entelequia (naturaleza), toda la dimensión *histórica* desaparece del acervo de los conceptos relevantes, puesto que ya no hay criterios para concebir entidades históricas supraindividuales (estados, pueblos, clases sociales, toda la humanidad) movidas por proyectos comunes, valores comunes, razones comunes.

Como propuesta teórica, la reflexión filosófica posmoderna resulta, pues, paradójica. Es una teorización antiautoritaria y libertaria que despeja al camino al viraje neoliberal, con sus limitaciones de las libertades. Es una teorización que, al cuestionar la prepotencia de la tecnociencia, cede todo el campo de las argumentaciones de valor objetivo al naturalismo científico, retirándose a un espacio impotente de opiniones arbitrarias. Es una teorización que quiere cuestionar el *statu quo* capitalista pero en realidad pone trabas a cualquier intento de cambio estructural. En definitiva, es una reflexión que se cree radical, revolucionaria y antisistema, cuando en realidad es el fruto inconsciente de una deriva específica de la razón liberal,[246] el subjetivismo libertario como expresión cabal del capitalismo avanzado.[247]

245. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford, 1990, p. 41 y p. 53.

246. J. O'Neill, *The poverty of postmodernism*, Routledge, Nueva York-Londres, 1995, pp. 6-7.

247. «This way of seeing, so some would claim, has real material conditions: it springs from an historic shift in the West to a new form of capitalism -to the ephemeral, decentralized world of technology, consumerism and the culture industry, in which the service, finance and information industries triumph over

27.9 Nietzsche, patrón del posmodernismo

Una nota final, de carácter exquisitamente histórico-filosófico, puede ayudar a enmarcar el fenómeno de las «filosofías posmodernas». Si uno quisiera remontarse a la genealogía teórica de esta corriente filosófica tendría dificultades para encontrar raíces comunes, con la excepción de un solo autor: Friedrich Nietzsche. Si queremos leer esquemáticamente, como estamos haciendo, la reflexión posmodernista en conjunto, vemos que la figura de Nietzsche ejerce una fascinación oblicua, utilizada a menudo por los autores citados para librarse de la visión marxista, a la sazón dominante. Nietzsche, considerado erróneamente durante muchos años un precursor del nazismo, era rehabilitado entonces por el pensamiento «progresista». Pero el pensamiento de Nietzsche, como el de todo pensador auténtico, es difícil de encasillar, y si alguien quisiera reducirlo sin más a una etiqueta histórica haría un pésimo favor a la reflexión filosófica. No obstante, una vez aclarado que cualquier «reducción» de Nietzsche a etiquetas es inapropiada, por una vez puede ser útil ver al filósofo desde una perspectiva histórico-política.

A Nietzsche se le ha solido ver, sobre todo en las últimas décadas, como un pensador sin antecesores y sin tiempo, como un «profeta de los tiempos nuevos» ajeno a las influencias del mundo social, político y económico que le rodeaba. Como tal, también los posmodernistas acudieron a él como «fino psicólogo» y «pensador radical». Todo esto es correcto y es así como él quería que le vieran. Pero quizá se podría tomar una pizca del espíritu irreverente de Nietzsche para aplicárselo a él. Entonces podríamos descubrir en Nietzsche no a un pensador «anticuado» y sin antecedentes, sino

---

traditional manufacture, and classical class politics yield ground to a diffuse range of "identity politics". Postmodemism is a style of Culture which reflects something of this epochal change, in a depthless, decentred, ungrounded, self-reflexive, playful, derivative, eclectic, pluralistic art which blurs the boundaries between "high" and "popular" culture, as well *as* between art and everyday experience» (T. Eagleton, *The Illusions of Postmodernism,* Blackwell, Oxford, 1996, p. VII).

más bien al representante más genial del liberalismo maduro. Es empíricamente innegable que el contexto social en el que Nietzsche madura y escribe es el del liberalismo europeo llegado a su plena madurez. Menos evidente es tratar de ver las marcas de este liberalismo dentro de su propio pensamiento. Partimos de la observación, generalmente admitida, de que Nietzsche es el pensador individualista por excelencia que ve en la lucha recíproca entre individuos una clave de lectura de la historia. Pero ¿por qué luchan los individuos en el mundo de Nietzsche? Luchan por un «poder vacío», el poder por el poder, el poder como potencia no subordinada a ningún fin (*Wille zur Macht*). Pero ¿acaso no es el capitalismo, el *dinero como medio para cualquier fin*, lo que mejor encarna, pragmáticamente, este poder? La sociedad donde no se persiguen fines específicos y menos aún colectivos, pero donde se busca la potencia vacía, fin en sí misma, es justamente la *sociedad liberal idealmente realizada*. En la visión de Nietzsche, como en la sociedad liberal llevada a sus últimas consecuencias disolutivas, ya no hay Dios, ni hombre, ni comunidades, ni tradiciones. Es la sociedad del nihilismo realizado, aquella en la que el individuo solo puede tratar de hurtarse a su nulidad (a la pulsión dostoievskiana del nihilista por el suicidio) proyectando su existencia en una dimensión totalmente vacía e inaudita, una dimensión cuyo único contenido verdadero es el estar «más allá», el ser «transhumana» (*übermenschlich*). En la tensión axiológica remanente en Nietzsche ya no queda ningún rasgo positivo: los valores se transvaloran y el hombre debe transformarse en «ultrahombre».

Es muy interesante ver cómo el propio Nietzsche, como harán sus epígonos posteriores, no entiende su propia sociedad. Piensa en el «capitalismo» con desprecio aristocrático, identificándolo con la «burguesía». Pero la burguesía decimonónica, lejos de ser una clase capitalista por excelencia, todavía es una forma *primitiva* del mismo, un compromiso ético que no se desprende realmente de los ideales morales y culturales de la aristocracia, es más, los idolatra (la «buena educación» burguesa, con el espacio dedicado a las letras y las artes, es un residuo aristocrático). Al mismo tiempo, en un

mundo forjado por la autorreproducción del capital, estos ideales que el burgués toma prestados chocan con la realidad del mundo en el que se gana la vida. Por eso prospera esa característica retratada tantas veces en la literatura decimonónica, la proverbial «*hipocresía* burguesa». Y por eso Nietzsche es «antiburgués» como lo serán luego los posmodernos, porque rechaza la hipocresía de la burguesía, rechazando con ello su *herencia premoderna* (Dios, patria y familia). Un rechazo en nombre de la realización de la razón liberal: las formas de vida burguesas son inadecuadas y deben ser superadas, abrazando una forma purificada de nihilismo individualista. Nietzsche denuncia las máscaras burguesas, pero no lo hace en nombre de una *naturaleza* o *autenticidad*, sino en el de un abandono de toda moral, religión y tradición, es decir, en nombre de la culminación de la época de la autorreproducción del capital (de la pura y vacía *voluntad de potencia*). En este sentido, quizá con un poco de malicia, se podría decir que Nietzsche, lejos de ser ese pensador terrible y sin tiempo que cree ser, aparece más bien como el portavoz (un portavoz genial, sin duda) del «nuevo mundo valiente» del capital, un mundo infinitamente alejado del mundo de los antiguos griegos sobre el que se había formado. El carácter profético de Nietzsche, de mensajero de los nuevos tiempos, quizá quede mejor encuadrado como una adhesión consumada al espíritu del naciente mundo de la razón liberal. Lo que en Nietzsche, en los albores de la «primera globalización», parecía una intuición genial, en la reflexión posmoderna hija del mayo francés, en los albores de la segunda globalización, deviene forma epigonal.

28. Razón liberal y derecho natural subjetivo

28.1 El escaso fundamento de la razón liberal

En el trayecto que define el marco del liberalismo clásico surgieron cuatro rasgos dominantes, dos prescripciones y dos idealizaciones. Son, por orden:

a) la idea de *libertad negativa*, que define la libertad digna de ser perseguida como independencia de la voluntad de terceros, es decir, como demanda de no interferencia;

b) el *individualismo axiológico*, es decir, la idea de que el valor se manifiesta esencialmente en la adquisición o la satisfacción de deseos individuales;

c) el aserto ideal de la existencia de *derechos naturales* que unen la normatividad del derecho positivo con la presunta autoevidencia de un fundamento presente en la naturaleza y accesible a la razón humana compartida universalmente;

d) el aserto ideal de que la libre interacción de individuos, que se mueven con arreglo a las prescripciones *a*) y *b*), basta para dar resultados generalmente positivos (paradigma de la «mano invisible»).

Las dos primeras proposiciones definen un espacio axiológico específico, determinando su forma y ámbito de legitimidad: se quitan de en medio la lucha por una unidad del Bien y por una ética común, creando un escenario en el que la realidad del valor es subjetiva y privada. Las dos proposiciones siguientes tienen un carácter proyectivo, idealizador, de inspiración casi *teológica*, e introducen dos visiones del funcionamiento de las relaciones intersubjetivas. Hablar de «derechos naturales» sienta la normatividad básica, es decir, lo que debería definir los vínculos últimos en las relaciones intersubjetivas, por encima de la sociedad y la historia. Afirmar que el derecho tiene un fundamento «natural» no compromete a decir qué es «natural», pero permite socavar la legitimación de las leyes *positivas* vigentes. En cuanto al paradigma de la «mano invisible», propone la imagen de una especie de «providencia» atea, de modo que el impulso hacia la libre satisfacción individual crearía, con admirable armonía prestablecida, las condiciones sociales óptimas (o al menos las mejores posibles).

Es importante tener bien presente lo que hemos subrayado antes: este marco conceptual *no* surge como fruto de una reflexión orgánica. No es un marco que cobre forma mediante una elabora-

ción fundacional satisfactoria, porque la búsqueda de la verdad haya llevado a tal o cual autor a sacar tales conclusiones con la fuerza de los argumentos. Es, por el contrario, una recopilación de argumentos que pese a su dudosa solidez epistémica se han mostrado útiles en el plano de la contienda política. Por lo tanto son argumentos cuya fuerza se ha puesto a prueba sobre todo en cuanto a su capacidad de derribar, cuestionar o criticar un régimen existente. Remitirse a un derecho natural permitía deslegitimar o debilitar la soberanía del monarca, creando un horizonte de justificaciones alternativas a la tradición. No hacía falta que fuera un horizonte especialmente perspicuo, puesto que las razones a favor de la tradición tampoco tenían pruebas concluyentes a su favor. Bastaba con presentar un escenario alternativo. Asimismo, mostrar que perseguir intereses egoístas podía generar beneficios colectivos bastaba para confutar la idea de que el orden social y una firme guía jerárquica eran premisas indispensables para la prosperidad colectiva. Adam Smith no indaga cuán extenso debe ser este nuevo espacio de interacción libre entre individuos (interacción que, por otro lado, siempre había existido) y deja enormes áreas sin explorar de cuyo deslinde gradual y parcial se encargará la evolución de la ciencia económica.

El bajo contenido verídico y el escaso fundamento de las premisas de la razón liberal quedan en evidencia cada vez que un sistema social empieza a concretarla: es el éxito de la razón liberal lo que revela sus disfunciones. Las grietas empiezan a aparecer por primera vez a partir de la segunda mitad del siglo XIX, hasta la Primera Guerra Mundial, para mostrarse de nuevo en el mundo occidental guiado por Estados Unidos, nacido de las ruinas de la Segunda Guerra Mundial.

Desde el punto de vista del «derecho natural», que deseamos examinar ahora, podemos distinguir tres etapas simbólicas de este segundo y más radical triunfo de la razón liberal: 1948, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos; 1968, con la imposición de una nueva plataforma reivindicativa basada en las exigencias de «realización» del individuo; y 1989-1991, cuando la caída del

Muro de Berlín y de la URSS deja vía libre a la extensión imperialista de la razón liberal.

28.2 Antecedentes históricos de los «derechos humanos»

El tema de los Derechos del Hombre supone un paso teórico fundamental. Como es sabido, hay al menos dos grandes antecedentes históricos de la Declaración de 1948, la proclamación de derechos universales presentes en la Declaración de Independencia estadounidense (1776) y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano francés con ocasión de la revolución de 1789. Tanto el primer documento como (sobre todo) el segundo sufrieron reediciones y enmiendas.

La Declaración americana no está planteada como carta de derechos, pues el texto se propone ante todo exponer las razones de la independencia de la Corona británica. Los argumentos sobre los «derechos del hombre» se incluyen como un preámbulo ennoblecedor, pero también con la función teórica de definir una clave de *legitimación ajena a la fidelidad al rey*. Por eso se declaran verdades evidentes, sin necesidad de motivación, que «todos los hombres son creados iguales», que son dotados *por su Creador* de derechos inalienables como «la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad», que *para garantizar estos derechos se instituyen los gobiernos* y que por consiguiente, cuando esto no ocurre, el pueblo tiene derecho a cambiar la forma de gobierno. La estructura elemental del razonamiento está clarísima: el fundamento de la vida social no deriva de la tradición (ni por lo tanto del rey) sino de Dios (como lo interpretamos nosotros) y de los derechos otorgados por él. Una vez consumada esta inversión del canon fundacional situando los derechos de los hombres al margen de cualquier historia o sociedad, como base de valor, el gobierno y las instituciones sociales adquieren un sentido derivativo, dependiente de la capacidad de defender esos derechos. El movimiento emancipador se expresa con la mayor claridad y está en el centro de la escena. En cambio los contenidos y fundamentos de los derechos inalienables en los que se basa dicho

movimiento están reducidos a la mínima expresión. Por ejemplo, se proclama el principio de que «todos los hombres son creados iguales», pero el hecho de que no se condenara la esclavitud (a la sazón floreciente) no es un olvido accidental: un párrafo dedicado inicialmente a condenar la esclavitud fue omitido en la redacción definitiva para conciliar distintos intereses. Cabe subrayar que hay derechos fundamentales *no* otorgados por fuentes históricas, sociales o tradicionales; pero *qué* implican esos derechos, cuál es su contenido efectivo, se deja para precisiones y negociaciones futuras. Once años después se aprobó la Constitución estadounidense, en la que sin embargo no hay declaraciones de derechos, que se añadieron entre 1789 y 1791, en la estela de la contemporánea Revolución Francesa, como «enmiendas» a la Constitución. Será por lo tanto en las enmiendas donde hallarán su lugar los derechos de culto, palabra, reunión, porte de armas, inviolabilidad del domicilio, debido proceso, etc. Pero conviene resaltar que la inclusión de los «derechos fundamentales» en forma de enmiendas a la Constitución definía su carácter en términos diferentes de los universalistas de los «derechos del hombre». En este caso se habla de *derechos civiles internos de la nación estadounidense* (de lo contrario, un «derecho natural a portar armas» sería difícil de entender).

Si pasamos a los diecisiete artículos de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, de nuevo encontramos una caracterización muy peculiar de los derechos humanos. En el preámbulo se apela a los «derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre», y por lo tanto a una dimensión universalista y ahistórica. Pero ya en el tercer artículo («el principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación») la declaración cobra un cariz históricamente determinado y eminentemente político, en el que la libertad individual está limitada por las leyes; las leyes, «expresión de la voluntad general» (art. VI) se justifican por el bien de la sociedad (art. V); la resistencia del ciudadano a las leyes se considera inadmisible (art. VII), etc. La protagonista de la Declaración de 1789 es por lo tanto la ley civil definida por la nación, dentro de la cual el ciudadano encuentra su espacio de libertad. Los dos

únicos artículos que parecen referirse al hombre como tal, en su «naturalidad presocial», son los dos primeros. En el primero se afirma que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos» y por consiguiente las distinciones sociales no dependen de la sangre, sino de la «utilidad común». En el segundo se proclaman como derechos naturales «la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión», y se afirma que su conservación es el fin de toda asociación política. También en este caso la desproporción entre el componente histórico y político, referente al ciudadano (*citoyen*) sometido a las leyes positivas del estado, y el componen te imaginado como «natural» y «presocial», es destacable. Casi toda la Declaración concierne al *ciudadano*, mientras que los dos primeros artículos apelan al Hombre porque su función es definir el terreno donde podía justificarse la Revolución y podía promulgarse la nueva Ley: la igualdad de los hombres (contra las doctrinas sobre la desigualdad de nacimiento) y la función de las asociaciones políticas de tutelar la igualdad con la defensa de los derechos de «libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión» (citados así, sin más precisiones o aclaraciones). También aquí los «derechos humanos» tienen un papel totalmente marginal, salvo por la función que respaldó su aparición desde el principio, es decir, la creación de un nuevo terreno de legitimación política que, recurriendo a una fundación «natural», evitara la legitimación tradicionalista del *Ancien Régime*.

28.3 La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948)

Esta digresión sobre los «antecedentes nobles» de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 nos permite apreciar su audacia innovadora: en este documento se articula realmente por primera vez la idea de un derecho natural que pertenecería individualmente a cada miembro de la especie humana. Los antecedentes históricos no iban más allá de establecer un principio útil para una política contingente, el que a la nación norteamericana y la nación francesa les permitía investirse de una soberanía indepen-

diente de sus respectivos monarcas. La «naturalidad» del derecho servía para dar un paso al lado con respecto a la «tradición» y, una vez dado, los «derechos naturales» cargaban con poco peso. Bien distinto es el caso de la Declaración de 1948 (citada a partir de ahora con la sigla internacional UDHR). En este caso nos hallamos ante un intento de crear un robusto corpus de *derechos* en el sentido común del derecho legal pero que, a diferencia de este, no dependieran de ningún organismo político, histórico o social. Una de las motivaciones éticas de esta Carta era el deseo de encontrar una forma de condenar a los criminales nazis que no tuviera que lidiar con el problema de si estos crímenes eran o no admisibles según la ley alemana. En realidad las atrocidades como el Holocausto no habrían sido legales ni siquiera con la legislación racista del Tercer Reich (Leyes de Núremberg), pero frente a lo que aparecía como el «mal absoluto» era psicológicamente comprensible ese afán de encontrar un punto de vista superior y ahistórico que no concediera ningún margen de legitimidad a la legislación nazi. En este sentido, la idea del «derecho humano», con sus antecedentes históricos, se prestaba perfectamente. A esto hay que añadir, naturalmente, el papel crucial de Estados Unidos en la promoción de la UDHR, pues, para su cultura individualista y contraria al tradicionalismo, moverse en un horizonte naturalista que no soportara el peso de la historia era lo más natural.

Pese a estas premisas favorables, la redacción de la UDHR fue muy problemática. En las fases preparatorias (1947) la UNESCO realizó un estudio preliminar a gran escala para definir los fundamentos filosóficos que deberían confluir en la declaración. Se pidió el parecer de intelectuales, teólogos y dirigentes políticos de todo el mundo para sentar unas bases teóricas, pero con un resultado tan inconcluyente que al final la Comisión de Derechos Humanos decidió no incluir los resultados de dicho estudio preliminar en los documentos de acompañamiento de la UDHR. En esta fase de preparación la American Anthropological Association dirigió severas críticas a la posibilidad misma de concebir algo semejante a una «doctrina universal de los derechos humanos». Los

antropólogos observaron que no se podía considerar como base de partida del análisis a un hipotético individuo desocializado, porque cada individuo es lo que es como parte de un grupo social, con una forma de vida determinada que modela su comportamiento. En este sentido no estaba claro cómo una declaración que pretendiera aplicarse a todos los seres humanos podría obviar la cuestión de sus pertenencias culturales, corriendo el riesgo de ser «una proclamación de derechos concebidos solo en los términos de los valores que prevalecen en los países de Europa Occidental y Estados Unidos».[248] Hablar de respeto a los individuos sin hacerlo al mismo tiempo de respeto a las diferencias culturales de los individuos carecía de sentido y legitimaba la sospecha de estar frente a la enésima versión de la «carga del hombre blanco» que había inspirado los colonialismos.[249]

Estas consideraciones cayeron en saco roto. Por otro lado, los propios intelectuales promotores del proyecto, como René Cassin, no lo concebían como un relato *descriptivo* que tuviera que adecuarse a una realidad natural comprobada, sino como un proyecto *normativo* basado en «un acto de fe en un mañana mejor».[250] En efecto, los fundamentos teóricos de la UDHR solo se sostienen si se dan por sentados, mientras que cualquier intento, por modesto que sea, de profundizar pone en evidencia su extraordinaria fragilidad.

En el plano estrictamente lógico, la idea de que pueda existir algo semejante a un «derecho natural» es un caso descarado de «falacia naturalista», que transforma un (supuesto) «dato natural» en una norma. En la naturaleza podemos encontrar *hechos* y con un

248. The Executive Board of the American Anthropological Association, «Statement on Human Rights», en *American Anthropologist*, vol. 49, n. 4, Part 1, 1947, pp. 539-543, p. 539.

249. *Ibid.*, p. 540. La expresión «la carga del hombre blanco» (*The White Man's Burden*) está tomada de un poema de Rudyard Kipling (1899) que exhortaba a Estados Unidos a asumir el control colonial de las Filipinas, concibiéndolo como un honor y una carga de la civilización.

250. R. Cassin, *Statement on the Implementation of Human Rights*, United Nations, Nueva York, 1948, citado en De Benoist, A., *Beyond Human Rights*, Arktos Media Ltd., 2011, p. 35.

poco de aplicación también podemos encontrar *valores*, pero ni unos ni otros implican automáticamente normas. El paso de la adhesión a un valor a la formación de una norma es siempre complejo y accidentado, pues debe lidiar con las contingencias históricas. Por ejemplo, si leemos el art. 3 de la UDHR encontramos: «Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona». Pues bien, en un sentido vago todos podemos encontrar un modo de leer en esta proposición unos valores compartidos: ¿quién podría desear que le quitaran la vida o la libertad, o vivir con inseguridad? Pero de estos «valores» vagamente compartidos *no* se deriva ninguna norma y por lo tanto ningún *derecho*, si es que las palabras tienen un sentido. El hecho de que un individuo tenga derecho a la libertad ¿significa que *nunca* se le puede limitar esa libertad? Evidentemente no, de lo contrario no existirían las cárceles.

Pero si no es este el significado de dicha afirmación, ¿cuál es, entonces? ¿A *cuánta* libertad se tiene derecho y en *qué* condiciones? Si decimos que es la que permite el derecho positivo de los estados, entonces es una declaración completamente vacía, mero *flatus vocis*. Si no hacemos referencia a ninguna legislación real, a ningún estado real, a ninguna sociedad histórica, ¿de qué estamos hablando? Si en la misma frase se declara el derecho a la libertad y el derecho a la seguridad, ¿cuánta seguridad puede limitar la libertad o cuánta libertad puede socavar la seguridad? Como observaba Norberto Bobbio, los llamados «derechos naturales» no son propiamente derechos sino, si acaso, «exigencias» que luego los ordenamientos normativos positivos tienen que hacer valer.[251] Si nos fijamos en el «derecho a la vida», las controversias entre distintas morales y varios ordenamientos jurídicos nunca se han referido al reconocimiento del valor de la vida para quien la vive, sino a

> especificaciones sumamente diversificadas *de los casos en que es lícito suprimirla* (legítima defensa, estado de necesidad, defensa so-

251. N. Bobbio, «Diritti dell'uomo e società», en E. Castrucci (ed.), *Per una critica dell'ideologia dei diritti dell'uomo*, Editing, Florencia, 2009, pp. 3142, p. 38.

cial, enfrentamiento bélico, aborto, duelo, pena de muerte, eutanasia, sacrificio religioso, venganza legítima, ejecución de deber moral o decisión gubernativa, suicidio ritual, necesidades revolucionarias, lucha contra la herejía o cualquier otro que en las distintas culturas y los distintos periodos históricos se haya considerado éticamente y por lo tanto jurídicamente legítimo).[252]

Si fuese el simple *lumen naturale* el que dictara normas universales basadas en exigencias o valores universales, ¿cómo se explica que en el mundo y en la historia haya tal variedad de soluciones normativas? Incluso entre quienes se remiten a la idea de un *lumen naturale* universal encontramos divergencias irreconciliables; basta con ver las conclusiones a las que llegan gobiernos como el de California y el del Vaticano sobre el aborto.[253]

A cada uno de los treinta artículos de la UDHR se le podrían hacer objeciones del mismo tenor. Pero es importante observar que el grado de vaguedad de los artículos se reduce bastante cuando se refieren a instituciones y usos históricos concretos. Por ejemplo, el contenido de los artículos 4 (prohibición de la esclavitud), 5 (prohibición de la tortura) y 9 (prohibición de la detención arbitraria), son más precisos, porque se refieren, prohibiéndolas, a prácticas concretas de las que hay evidencia y memoria histórica. Huelga decir que, aunque el contenido es más definido, los márgenes de ajuste e interpretación siguen siendo muy amplios (de lo contrario nunca habríamos tenido un Guantánamo).

Otros artículos, que mencionan ciertos derechos políticos, hacen una referencia implícita a instituciones como los tribunales modernos (arts. 10 y 11), la ciudadanía (15), el matrimonio (16) o la democracia con sufragio universal (21). En estos casos el contenido del derecho está más definido que en los derechos de carácter más «filosófico» y genérico, pero el precio a pagar por esta mayor definición es el evidente vínculo con realidades históricas y sociales,

252. E. Castrucci, «Il discorso sui diritti dell'uomo», en E. Castrucci, *op. cit.* p. 56.
253. Ch. Brown, «Universal human rights: A critique», en *The International Journal of Human Rights*, (1) 2, 1997, pp. 41-65, pp. 46-47.

por lo que, en puridad, carece de lógica atribuir esos derechos a cada «miembro de la familia humana» como tal. Estos artículos son simples proyecciones del *statu quo* institucional de los países promotores del documento. Las expresiones usadas, en todo caso, son bastante vagas y ambiguas, lo suficiente para que grupos con expectativas muy distintas no se sientan excluidos.

Por último, en el grupo de los derechos humanos de contenido social (arts. 22-27) la situación es aún más paradójica. Son derechos incluidos inicialmente por la presión de la Unión Soviética (aunque en la votación final se abstuvo). Por lo general, cuando se levantan escudos para denunciar violaciones de los derechos humanos, estos derechos, curiosamente, se dejan en la sombra, quizá porque han sido violados sistemática e ininterrumpidamente en casi todo el mundo occidental desde 1948 hasta hoy. El que cada individuo tenga el derecho humano al «trabajo», a «la protección contra el desempleo», a «una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana» (art. 23) y a «vacaciones periódicas pagadas» (24) parece sacado del libro de los sueños, pues las vulneraciones, incluso en los países más ricos, son demasiadas para poderlas enumerar.

El problema que aparece en cada renglón de la UDHR es que este catálogo de «desiderata occidentales» carece justamente de las dos condiciones en cuya virtud los valores pueden transformarse en normas compartidas y en derecho positivo: la referencia a un organismo capaz de aplicarlos y a un marco cultural compartido, que pueda contener criterios de interpretación unívocos para lo que son meras verbalizaciones deliberadamente vagas.

28.4 La lógica engañosa de la apelación a los derechos humanos

Llegados a este punto cabría preguntarse si, después de todo, no estaremos exagerando con las críticas. Total, ¿qué más nos da que un organismo internacional haya redactado un «libro de los sueños» proyectando ingenuamente en una esfera idealizada condiciones que se dan en algunos países? ¿Qué problema puede suponer una

perspectiva optativa y genérica que pretende, quizá torpemente, encarnar una visión universal de humanidad?

Ya. Pero sí que hay un problema, en lo tocante a la forma de vida que promueve (de forma tácita, pero también práctica) este edificio teórico. Para entenderlo lo primero que cabe señalar es que la forma del *derecho subjetivo* es aquí absolutamente crucial. Los «derechos humanos» no se presentan como expresiones utópicas de condiciones deseables, sino justamente como *derechos*, es decir, como lo que Ronald Dworkin llama *trumps* (triunfos, en el juego de baraja),[254] es decir, instancias normativas que, una vez reconocidas, *pueden más que cualquier otra consideración*. La forma lógica de un derecho subjetivo es la de una instancia no negociable, inherente a un individuo, que debe salir ganando aunque sea en perjuicio de importantes intereses públicos o fines colectivos.[255] La justificación original de esta noción de derecho es la necesidad de admitir instancias de protección individual que no puedan ser objeto de negociación y compraventa. Porque si faltan estos derechos, un sujeto débil (por ejemplo, por ser pobre) siempre podría ceder sus facultades en una negociación (por ejemplo, vender su derecho al voto). Si en cambio se establece que los derechos en cuestión son inherentes al individuo como tal y no son negociables, la esfera de protección debería estar garantizada.

El contexto en que estos derechos objetivos tienen sentido es una comunidad política estructurada, un sistema institucional, un estado, que sea capaz de modular y equilibrar los espacios de protección personales con el interés público. Pero ¿qué sucede cuando derechos subjetivos de esta factura aparecen en un formato que habla en nombre de cada individuo de la especie humana, fuera de cualquier tiempo, institución y cultura? En sustancia, se establece el principio de la existencia de instancias individuales que están legítimamente por encima de cualquier otra consideración, de cual-

254. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury, Londres-Nueva York, 2013, pp. 364 ss.
255. *Ibid.*, p. 367.

quier interés colectivo, de cualquier soberanía nacional, de cualquier acuerdo democrático. Una vez más podríamos tener la impresión de estar ante un juego tan utópico e indeterminado que carece de implicaciones prácticas, un sermón bienintencionado como otros muchos. Pero todo cambia cuando el discurso público que asume la validez de los «derechos humanos» se vuelve hegemónico y cuando la agenda internacional y sus titulares más destacados empiezan a «hacerse cargo» de ellos en el plano operativo. Este es el proceso que empezó a cobrar forma durante la «Guerra Fría», cuando Estados Unidos esgrimió sistemáticamente la referencia a la «violación de los derechos humanos» en respaldo ético de sus operaciones contra la Unión Soviética, la República Popular China y sus aliados, y dio un salto cualitativo con la ascensión del neoliberalismo en los años setenta hasta convertirse, a partir de los noventa, en una suerte de ética pública dominante en el discurso internacional.[256]

La concomitancia entre la imposición del paradigma neoliberal y la del discurso público sobre los derechos humanos merece una atenta consideración. En realidad, la expresión «derechos humanos» no fue una fórmula recurrente antes de los años setenta.[257] En años en que los derechos sociales sufrían recortes cada vez mayores en los países occidentales, y con la misma curva de aceleración, aumentaba el espacio dedicado a los «derechos humanos» en el discurso público. Estudiosos de los derechos humanos como Samuel Moyn han tratado de explicar esta concomitancia. Moyn parte de la atinada observación de que no pudieron ser los derechos huma-

256. «Human rights enjoyed increasing prominence in that very neoliberal age-breaking out into mass visibility in the 1970s when neoliberalism experienced its first breakthroughs, and ascending to something like a consensus public philosophy in worldwide ethics in the 1990s, when neoliberalism occupied the same status in worldwide economics» (S. Moyn, *Not Enough. Human Rights in an unequal World,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2018, p. 175).

257. R. Cruft, L. S. M. Liao, S., M. Renzo, «The Philosophical Foundations of Human Rights: An Overview», en R. Cruft, L.S.M. Liao, S., M. Renzo (eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights,* Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 1-44, p. 2.

nos los que produjeron la era neoliberal, aunque solo sea porque las medidas características del neoliberalismo vulneran claramente varios artículos de la UDHR. Por otro lado no se puede negar que en ciertas etapas históricas, como la privatización masiva en Europa Oriental tras la caída de la URSS, las organizaciones de derechos humanos se concentraron *únicamente* en la defensa de los derechos que no interferían con los procesos neoliberales, cerrando los ojos ante el crecimiento abismal de las desigualdades y la venta a precio de saldo del patrimonio público a oligarcas de dudosa fama.[258] La conclusión del autor es bastante débil; considera que la concomitancia entre ambos procesos debe interpretarse en términos de simple carencia, una insuficiencia del aparato encargado de hacer respetar los derechos humanos limitando la desigualdad neoliberal y las vulneraciones de los derechos sociales: como «la revolución de los derechos humanos se centró tan intensamente en los abusos estatales», pasó por alto el ataque neoliberal a la igualdad.[259]

Pero esta interpretación no parece haberse dado cuenta de algunos nexos importantes. Cuando estamos ante dos fenómenos que muestran una estrecha concomitancia, si no logramos establecer un nexo causal entre ellos la alternativa más plausible es que ambos son el efecto de un tercer cambio previo. Y parece que es esto justamente lo que ocurre en el caso del nexo entre el proceso neoliberal y la imposición del paradigma de los «derechos humanos». El tercer movimiento previo es la imposición histórica de la razón liberal, cuyas premisas individualistas y antiestatistas se bifurcan a partir de los años setenta, por un lado en los procesos de privatización neoliberales y por otro en la imposición de un modelo ético radicalmente individualista.

La segunda ramificación es la que desemboca en el «régimen de razón» de los derechos humanos y merece algunas aclaraciones. En esta dinámica pueden distinguirse tres aspectos que describiremos a continuación: el *individualismo metodológico* colateral a la lógica

258. S. Moyn, *op. cit.*, pp. 186-187.
259. 53 *Ibid.*, pp. 216-217.

de los derechos humanos, su «reivindicacionismo» y, por último, su intrínseca *facilidad de manipulación*.

28.5 El individualismo metodológico de los derechos humanos

¿En qué sentido se puede acusar a la ideología de los «derechos humanos» de ser individualista? Al fin y al cabo, si apelamos a los derechos humanos para defender a personas que no somos nosotros, ¿por qué deberíamos pensar que la moral de los derechos humanos es una moral «individualista»?

Pero aquí cabe señalar que, pese a su frecuente superposición, «individualismo» y «egoísmo» no son nociones coincidentes. La ideología de los derechos humanos asume el mismo «individualismo metodológico» que invocaba Ludwig von Mises como «microfundación» de la teoría económica.[260] Los derechos se imaginan como inherentes al individuo «natural», es decir abstracto, ahistórico y acultural: algo que no ha existido nunca y que, con referencia a la individualidad *personal*, en principio tampoco puede existir.[261] El individualismo metodológico no afirma que nuestros actos deban perseguir necesariamente fines egoístas, sino que el análisis de cualquier conjunto social o cualquier dinámica colectiva puede (es más, *debe*) hacerse a partir de los actos, las intenciones y los valores de los individuos que lo forman. Es bien conocido, y no lo discutimos aquí,[262] que esto no funciona en el plano económico (es decir, que efectos involuntarios, externalidades, bienes posicionales, etc. crean dinámicas que no pueden reducirse a un análisis individualizado). El aspecto que nos interesa subrayar es otro, concretamente: que centrar la legitimación ética en los «valores» del individuo abstracto implica una notable transformación del modo *de concebir*

260. L. von Mises, *op. cit*, p. 41.

261. Para quien esté interesado en una argumentación suplementaria, en A. Zhok, *Identità*, Meltemi, Milán 2018 exponemos los motivos por los que una persona individual no puede surgir como tal al margen de unas circunstancias sociales y lingüísticas.

262. Lo hemos abordado de varias maneras en A. Zhok, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo, passim*.

la motivación ética. El dispositivo de los «derechos humanos» crea un paisaje teórico en el que las demandas individuales que no hacen referencia a ningún organismo social o contexto cultural, y que hasta ahora nadie ha reconocido, pueden plantearse como fundamentos éticos existentes «en la naturaleza», a espera de que alguien se haga cargo de ellas.

Es importante comprender la irracionalidad de esta conclusión: pueden plantearse como fundamentos éticos unas entidades (peticiones, exigencias, reivindicaciones) que *por definición* no necesitan el criterio epistémico más fundamental, el *acuerdo intersubjetivo.* Esto resulta evidente cuando se observa que el aglomerado de los «derechos humanos» no tiene nada fijo y no se ajusta necesariamente al catálogo de la UDHR, sino que es un conjunto que tiende a crecer y complicarse cada vez más. En los últimos años han proliferado peticiones de reconocimiento de más derechos humanos, como el «derecho de los niños a ser amados», el «derecho a la paz», el «derecho al suicidio asistido»,[263] por no hablar del «derecho a conocer a tus padres», el «derecho a la sexualidad», el «derecho a tener una familia», el «derecho a la información», el «derecho al agua»,[264] etc.

Naturalmente, no todas las peticiones de reconocimiento de un nuevo «derecho humano» son atendidas inmediatamente y dan pie a movilizaciones, pero lo importante es la transformación que sufre la idea de «derecho», que en el plano fundacional es imposible distinguir de un simple deseo. Es así como el dispositivo teórico de los «derechos humanos», mediante su individualismo metodológico, produce dos efectos simultáneos: deslegitima los ordenamientos sociales (comunidades, colectivos, naciones) como fuente de derecho y acredita como tal el deseo individual.

28.6 La lógica «reivindicacionista» de los derechos humanos

El paso siguiente es crucial y consiguiente al individualismo meto-

263. R. Cruft *et al., op. cit.*, p. 24.
264. B. Clifford (ed.), *The International Struggle for New Human Rights*, The University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2009.

dológico. En el momento en que se da pie a que propensiones o deseos personales puedan ser fuente primaria de derecho se crea un escenario en el que *el deseo personal está legitimado para imponer obligaciones a terceros*. Tampoco en este caso, naturalmente, puede suceder en la realidad que un deseo individual se convierta inmediatamente en derecho y por consiguiente en una obligación para los demás: tal situación desembocaría inmediatamente en el bellum hobbesiano. Pero lo que tiende a suceder es que la forma preferida para obtener normas sociales es la *reivindicación*, el contencioso, el desafío agresivo que apela a un poder ajeno para tener razón. Es importante entender el peso de esta metamorfosis de la esfera normativa. En toda la historia humana, hasta tiempos muy recientes, la fuente primaria de la normativa social, ya fuera derecho escrito o consuetudinario, ha sido la *concordia práctica*, la capacidad de ciertas expectativas de hacer que un grupo social funcione. Esto se concretaba en *costumbres prevalecientes, tradiciones, reglas tácitas* que, en las sociedades dotadas de derecho escrito, podían transponerse en leyes reales. La ley escrita creaba luego las condiciones para dirimir los casos dudosos, para desentrañar situaciones ambiguas en las que se apelaba a costumbres distintas con resultados conflictivos. Sobre esta base también se presentaban como *fuentes* normativas la voluntad del soberano o la de asambleas legislativas soberanas. En el derecho moderno, los usos y costumbres, la normatividad social tácita, solo se consideran una fuente terciaria de derecho (después de las fuentes constitucionales y la legislación vigente) porque se asume que el derecho escrito ya ha incorporado a lo largo de los años esa base informal original y por lo tanto la incluye de una forma lógicamente vigilada y precisa.

Lo que debe quedar claro es que el funcionamiento de cualquier regla y cualquier ley *siempre presupone necesariamente* que se compartan hábitos colectivos, usos, prácticas sociales que hacen que una norma sea *inteligible*.[265] Cuando una ley se separa demasiado

265. Para consolidar la base teórica de esta afirmación sería útil dedicar una reflexión al célebre análisis de Wittgenstein sobre el significado de «seguir una

de todas las líneas de comportamiento social compartido, tiende a quedarse en «papel mojado» sin incidir en el comportamiento común (salvo cuando se trate de meras *prohibiciones*, que no tienen contenido propio).

El «reivindicacionismo» implícito en el paradigma de los «derechos humanos» invierte radicalmente el sentido de la normatividad social, al pretender que unos deseos subjetivos se impongan a unas costumbres consolidadas, es más, con frecuencia proclama la necesidad de *oponerse* a la costumbre consolidada que, en la medida en que es «tradicional» y «colectiva», conllevaría un estigma, una sospecha de irracionalidad y opresión. En este sentido, el «derecho humano», en vez de desempeñar, como el derecho positivo ordinario, una función reguladora y pacificadora, tiende a ser el grito de batalla de reivindicaciones siempre nuevas, es decir, reclamaciones de que otros se adecuen a mis exigencias.

Naturalmente, la idea, tantas veces repetida, de que el crecimiento ilimitado de los «derechos» es bueno en sí porque amplía las libertades, es una tontería sin sentido. En un contexto social ordinario, salvo raras excepciones, a cada derecho de uno le corresponde un deber de otro.[266] El aumento de derechos implica alteración de comportamientos ajenos, limitación de las libertades ajenas, contribución ajena a la aplicación de cierto derecho, etc. Por eso una sociedad atiborrada de derechos subjetivos tiende a ser también una sociedad con altísimas tasas de represión, coacción y vigilancia, donde la posibilidad de «vulnerar algún derecho ajeno» acaba siendo un fantasma obsesivo.[267]

---

regla». Remitimos al lector interesado a lo expuesto en A. Zhok, *L'etica del metodo. Saggio su Ludwig Wittgenstein,* Mimesis, Milán-Udine, 2001, pp. 150-164; cfr. A. Zhok, «Elementi per una teoria della tradizione», en D. Bondì (ed.), *Teorie del pensiero storico,* Unicopli, Milán, 2014, pp. 187-213.

266. G. Zagrebelsky, *Diritti per forza,* Einaudi, Turín, 2017, p. 45.

267. Nótese, de paso, que en las sociedades donde menudean cada vez más «derechos putativos», la mayoría de ellos no pueden ser atendidos. Este panorama, con multitud de reclamaciones de derechos incumplidas, crea condiciones para el ejercicio de la *arbitrariedad* política, pues el gobierno puede orientar su política escogiendo cualquier selección de derechos para tomarlos en serio. Y esta se-

para la práctica política y la obtención de determinados resultados, cuando se convierten en un modelo hegemónico *su falta de fundamento pasa a ser falta de límite*: no hay en ellos ninguna visión del «mundo justo» o de la «vida buena» sino simplemente la reclamación de «todos los derechos para mí».

El paradigma reivindicacionista provoca conflictividad social, disputas legales, despolitización y distintas formas de intolerancia, porque el derecho ajeno se presenta a cada cual como una simple victoria temporal de un deseo «armado» (organizado, potente, financiado, etc.) adecuadamente. Este aspecto nos lleva al tercer rasgo fundamental del paradigma de los «derechos humanos».

28.7 La fácil manipulación de los derechos humanos

A partir de lo dicho antes no es difícil inferir que el paradigma cultural hegemónico de los «derechos humanos» desemboca en una ética pública que paradójicamente, en nombre de un «derecho» sui géneris, invierte las premisas de lo que ha sido la mayor conquista histórica de la razón liberal, el «estado de derecho». Desde el momento en que los derechos más fundamentales se entienden como instancias inherentes al individuo que no dependen de instituciones ni de un acuerdo comunitario y están constantemente *in fieri*, la consecuencia inevitable es que el espacio de los derechos y las razones públicas se vuelve permeable a la arbitrariedad y es presa de los manipuladores más hábiles. El paradigma de los «derechos humanos» reabre paradójicamente las puertas al «derecho del más fuerte», ya sea la fuerza de un despacho de abogados, de un estado poderoso, de un lobi organizado, etc. La forma de derecho inventada con la imposición del modelo de los derechos naturales subjetivos es una forma fluida, sumamente discutible, reinventable a voluntad, capaz de superar todas las barreras del consenso público, la soberanía nacional o la legitimación democrática. Los derechos, como hemos dicho, se presentan como trumps basados en una naturaleza mitológica e inescrutable, cuyos arúspices, autorizados a interpretar sus sentencias, acaban «teniendo razón» simplemente por su fuerza.

El que las cosas estén así no solo en teoría sino también en el plano operativo es bastante evidente al observar la constante exhibición de dos varas de medir en la «tutela de los derechos humanos». Como hemos dicho, la UDHR no definía ningún organismo encargado de supervisar la aplicación de unos derechos proclamados tan solemnemente por la sencilla razón de que no existía, ni existe, ningún «gobierno mundial» y a ningún estado en el mundo le ha pasado por la cabeza la idea de ceder su soberanía para administrar la «justicia mundial» en su lugar. Pero el hecho que no existiera ninguna institución de este tipo no ha impedido nunca que su principal promotor, Estados Unidos, asuma de hecho el *Western Man's Burden* de reclamar a los demás el respeto a los derechos humanos e intervenir cuando lo considere oportuno. Estas intervenciones en nombre de los derechos humanos han sido a veces lideradas directamente por EE.UU. (como la «fuerza multinacional» que atacó Iraq en 2003), otras veces se han hecho con el paraguas de la OTAN (como en los bombardeos sobre Serbia en 1999) y otras con el de la ONU (como en la intervención en Libia de 2011, cuyo primer golpe se dejó a Francia). Hacen falta unas habilidades dialécticas fuera de lo común para explicar cómo Slobodan Milošević, responsable político de la muerte de varios miles de personas durante la guerra civil yugoslava, acabó sus días en la cárcel del Tribunal Internacional de La Haya mientras que George W. Bush, responsable político de la destrucción de un país soberano (Iraq) y de cerca de 650.000 muertos[268] transcurra una serena vejez en su casa familiar sin tener ningún mandato de captura internacional pendiente. Se podría sospechar que cuando hay que enjuiciar a naciones especialmente fuertes y expeditivas el absolutismo deontológico de los paladines de los derechos humanos se transmuta por arte de magia en condescendiente *realpolitik*. Es demasiado evidente que existen dos varas de medir, de modo que algunos

268. G. Burnham, R. Lafta, S. Doocy, L. Roberts, «Mortality after the 2003 invasion of Iraq: a cross-sectional cluster sample survey», en *The Lancet*, vol. 368, 9545, 2006, pp. 1421-1428.

estados, empezando por Estados Unidos y sus aliados estrechos, pueden esgrimir los derechos humanos contra terceros a la vez que rechazan someterse a ninguna supervisión.[269] A menudo los estados que por su peso saben que nadie les va a someter a ninguna evaluación en materia de derechos humanos ni siquiera se molestan en suscribir formalmente los documentos correspondientes. El Estatuto de Roma, que creó la Corte Penal Internacional y entró en vigor en 2002, no lleva la firma de Estados Unidos, Rusia, China y la India.

Por su parte, las Organizaciones No Gubernamentales que promueven iniciativas en defensa de los derechos humanos en todo el mundo lo tienen muy difícil para no caer en la misma doblez. Sucede sobre todo en el plano concreto de su propia eficacia, tangible cuando hace de caja de resonancia para operaciones coherentes con los intereses de las grandes potencias, imperceptible cuando toca realidades que chocan con esos intereses.[270] Pero también sucede en términos de influencia directa sobre las ONG de instancias políticas nacionales; por ejemplo, más de una vez se ha puesto en evidencia la adhesión de Humans Rights Watch a un punto de vista coincidente con el gobierno estadounidense,[271] y

269. «And yet the United States, Western, liberal-democratic, and culturally Christian, tortured or disappeared many of its alleged enemies on the back of some creative legal analysis. Even under the Obama administration, Guantanamo Bay has not been closed, Khalid Sheikh Mohammed has not been tried (he has been in custody for ten years), and the number of drone strikes has increased. The White House even undertook a fifty-page interpretation of domestic, constitutional, and international law to justify the assassination by a drone strike of US citizen Anwar al-Awlaki in Yemen in 2011. Law was used to *defend* an executive decision, in other words, not to decide if it should take place at all» (S. Hopgood, *The endtimes of human rights*, Cornell University Press, Nueva York, 2013, p. 13).

270. «International nongovernmental organizations (INGOs) and Human Rights advocates gain political traction internationally only when they serve the functional requirements of powerful states. The NATO-led intervention in Libya in 2011 and NATO's impotence in Syria in 2013 are a good illustration. NATO is the battering ram» (Hopgood, *op. cit.*, p. 3).

271. S. Hopgood, *op. cit.*, pp. 101 ss.

también Amnistía Internacional ha tenido dificultades para mantener una actitud política equidistante.[272]

Pero más allá de la neutralidad real, el principal problema relacionado con el papel de las ONG como «vigilantes» de los derechos humanos concierne a su propia naturaleza. Son organizaciones privadas que se mueven con criterios de oportunidad sobre los que consideran que no deben rendir cuentas a nadie; sus criterios de juicio son vagos y muchas veces cabe dudar de su conocimiento efectivo de la realidad en la que pretenden intervenir. El problema, en este caso, no es la buena fe, ya que podemos darles tranquilamente el beneficio de la duda, sino el propio mecanismo de su funcionamiento, que recurre a procedimientos como el *crowdfunding* dirigido a despertar emociones en personas lejanas y desconocidas para pedirles que contribuyan a una causa de la que no saben nada en lugares que no serían capaces de encontrar en un mapa. Como escribe Hopgood sobre las peticiones de Avaaz, pueden cosechar quinientas mil firmas en pocas horas, y sin embargo

> Avaaz no tiene votos y no es un electorado político para ningún responsable de toma de decisiones, lo que la priva de influencia. Aspira a prosperar precisamente en el juego de los números. Esto hace que sea radicalmente mayoritaria en sentido estricto, pero al no ser una comunidad política carece de relaciones de reciprocidad entre sus miembros o con los beneficiarios de los políticos. Es una protesta de desconocidos. ¿Quiénes son esas personas, en qué creen, cómo son en realidad y hasta qué punto son responsables de sus decisiones? Solo tienen la autoridad de la muchedumbre.[273]

272. *Ibid.*, pp. 115-116.

273. «Avaaz has no votes and is not a political constituency for *any* decision maker, which deprives it of leverage. It aspires to thrive precisely in the game of sheer numbers. This makes it radically majoritarian in a narrow way, but because it is not a political community it lacks reciprocity relations between members or with beneficiaries or politicians. It is a protest of strangers. Who

Este aspecto no es secundario, pues expresa una cuestión crucial y característica de los llamamientos internacionales por los derechos humanos. La amplitud interpretativa de los derechos humanos y su universalismo orgullosamente refractario a contextualizaciones históricas y culturales, unidos a la distancia física y cultural de la llamada «opinión pública internacional», hace que la reclamación de derechos humanos sea un arma de política internacional peligrosa que se presta facilísimamente a la manipulación. Quien haya tenido ocasión de leer relatos periodísticos de sucesos vividos en primera persona probablemente habrá podido notar distorsiones, omisiones y/o dramatizaciones en comparación con su propia experiencia. Podemos debatir si esto solo indica superficialidad del cronista o limitación de su visión, pero ya aquí se percibe con claridad lo enormemente amplios que pueden ser los márgenes de interpretación incluso en la descripción de sucesos corrientes por sujetos que disponen de todos los medios culturales y cognitivos para hacer descripciones fiables. Cuando este problema se transpone a la descripción de acontecimientos lejanos, en países de culturas diferentes y en situaciones de cuyos antecedentes se tiene una noción vaga o nula, la distorsión resultante puede ser fuerte e incontenible. Cuando interviene un afán de «capitalizar» (económica o políticamente) la emoción suscitada por esas crónicas se amplían los márgenes de malinterpretaciones catastróficas.

El modelo del intervencionismo mundial sobre los «derechos humanos» es un arquetipo de *hybris*. La opinión pública mundial está formada por una inmensa pluralidad de sujetos que se desconocen entre sí y desconocen los acontecimientos que juzgan; a estos sujetos se les insta a expresar su indignación sobre causas de las que han tenido noticia en alguna fugaz ventana de la red, y luego a expresar su apoyo, económico o político, para «que se haga algo».

Como la mayoría de los países occidentales se precian de tener

---

are these people, what do they believe in, what are they really like, and how accountable are they for their decisions? They have only mob authority» (S. Hopgood, *op. cit.*, p. 107).

sistemas democráticos, las inclinaciones de la opinión pública internacional a menudo son una variable decisiva para *consentir* intervenciones internacionales allí donde hay intereses concretos en juego. En estos casos la facilidad de manipulación es enorme. La llamada «opinión pública internacional» es una entidad metafísica que se expresa en sondeos ocasionales y no tiene ni el tiempo ni la preparación para formarse una opinión basada en los temas que le piden que juzgue. La opinión pública se expresa a partir de ventanas informativas intrínsecamente limitadas, a las que además dedica poquísimo tiempo, pues está llamada a expresarse en tromba sobre las cuestiones más dispares que surgen en el orbe terráqueo. Por eso, como se ha observado muchas veces, la clave para recibir atención en estos casos es de naturaleza exquisitamente emocional y da prioridad a testimonios conmovedores o instantáneas fotográficas «oportunas».[274] La imagen acerca a nuestros ojos un suceso extrapolándolo al sinfín de sucesos que a cada instante acontecen en el planeta y otorga un aparente peso probatorio a los pies de foto, es decir, a las crónicas antes mencionadas. Una vez suscitada una emoción lo bastante intensa, la creencia se consolida y adquiere la categoría de evidencia, por lo que ponerla en duda es señal de mal gusto, cuando no de insensibilidad. Millones de personas «informadas», las mismas que tienen serias dificultades para entender los comportamientos de su vecindario, son nombradas «juez por una hora» del destino de pueblos y culturas de los que no sabían nada veinticuatro horas antes y de los que olvidarán todo al cabo de otras veinticuatro horas. Sociedades, culturas, situaciones que presuponen estratificaciones de antecedentes e implican a millones de personas, quedan reducidas a breves narraciones prêt-à-porter, confecciones convencionales de víctimas y verdugos. Las consiguientes dotaciones de dinero de crowdfunding, o de firmas en llamamientos, o de aspas en las casillas de un sondeo, serán luego

274. «"It can be useful to deploy victims to change the way people see the world", argues the executive director of Human Rights Watch, Kenneth Roth, but "most of what we do is beyond the ability of the victims to follow or beyond our ability to keep victims informed"» (S. Hopgood, *op. cit.*, p. 96).

utilizadas por grupos organizados (gobiernos u ONG) que tienen sus propias agendas políticas y gracias a ellas se sentirán autorizados para hablar «en nombre de la humanidad».

Naturalmente, tampoco hay que dar por hecho que el resultado de estas campañas sea dañino. Pueden dar vía libre a un cazabombardero, pero pueden llevar comida a un hambriento; pueden justificar un sangriento cambio de régimen, pero también pueden lograr que un gobierno salve una reserva natural. El problema aquí es que este sistema se presenta como una suerte de sustituto global de los procesos participativos y democráticos, cuando en realidad se parece mucho más a *La lotería de Babilonia* de Borges, que determina la vida, la muerte o el simple caos mediante convergencias accidentales de intereses. La ilusión primera, sobre la existencia de derechos personales diseminados en la naturaleza, abona el terreno a la ilusión segunda: la de que en un mundo de individuos cada vez más autorreferenciales y desocializados se pueda comprar una escalera al cielo con unas gotas de indignación teledirigida y la correspondiente donación. El caso es que no existe ningún sucedáneo de lo que sería un juicio consciente, basado en un conocimiento a largo plazo, en la participación vivida, en la discusión reiterada sobre el terreno. Y esto significa que en el mejor de los casos podemos formarnos ideas con fundamento, ideas a la altura de una decisión racional, sobre las partes del mundo y de la historia en las que estamos implicados directamente y con continuidad. La paradoja actual es que después de haber acabado con la participación en la única esfera donde los individuos (no sin esfuerzo) pueden tomar decisiones racionales, es decir, en la *polis* ampliada hasta el estado, se han creado sucedáneos virtuales como la «opinión pública internacional» y su caótica mudanza.

28.8 La era del albedrío disimulado

Ahora podemos sacar conclusiones. El individualismo metodológico, el reivindicacionismo y la manipulación que caracterizan al «paradigma de los derechos humanos» no son errores contingentes.

Cada vez está más claro lo que encierra este marco intelectual: por ejemplo, la renuncia al intento de dar un *fundamento* a los derechos humanos para reemplazarlos por su «función política».[275] Esta función política ya no tiene un fundamento democrático, sino que parte de una dimensión supranacional en la que los derechos son *definidos por quien realmente los aplica*, los «pueblos bien ordenados», que incluyen los «pueblos razonablemente liberales» y los «pueblos decentes» (Rawls).[276] Son estos pueblos los que establecen las leyes internacionales (la «Ley de los pueblos») y con ello deciden la importancia de los derechos humanos. Ahora ya han desaparecido las dudas antropológicas originales sobre la legitimidad de una visión política que extendía imperialistamente sus opiniones actuales a todo el mundo y a toda la historia. En lugar de esas dudas tenemos la serenidad con que el centro dominante del poder militar y económico define los criterios morales de pertenencia a los «pueblos bien ordenados», legisla sobre esta base y dicta la correspondiente sentencia.

Es así como una perspectiva de *realpolitik*, aunque reacia a reconocerse como tal, ha sustituido sin especiales reparos a las pretensiones de derecho universal y naturalidad prepolítica. En esa perspectiva impera de hecho la ley del más fuerte, solo o en alianza. Y lo mismo que antiguamente se podía suponer que el emperador no era loco ni malvado y obraba con prudencia, hoy cabe esperar que el albedrío del imperio de los «pueblos bien ordenados» sea un albedrío moderado. A los «derechos humanos», en este marco, les correspondería la función formal de circunscribir los motivos para desencadenar una guerra justificable y limitar la soberanía de los gobiernos (incluidos los democráticos y decentes).[277] Nos hallamos

275. Es la posición de los autores contemporáneos que sostienen la llamada «concepción política de los derechos humanos», como John Rawls (en *The Law of Peoples,* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999) o Charles Beitz (en *The Idea of Human Rights,* Oxford University Press, Oxford, 2009).

276. J. Rawls, *The Law of Peoples,* cit., p. 4.

277. «Human rights are a class of rights that play a special role in a reasonable Law of Peoples: they restrict the justifying reasons for war and its conduct, and

frente a una visión paradójica de la «ley» en la que ya no existe separación de poderes, ni ningún proceso democrático, y en la que los jueces, evidentemente, no están sometidos a sus propias leyes. En qué medida esta situación de albedrío pagado de sí mismo se relaciona con la opinión que suele tener de sí misma la razón liberal, es una pregunta en espera de respuesta.

Para tener una visión de conjunto tratemos de dar un paso atrás, a los orígenes de la razón liberal. Como hemos observado, la aparición de la razón liberal creó el espacio para una nueva idea de libertad: ya no una libertad vinculada a la participación en la vida pública, a la capacidad concreta de desempeñar un papel en el mundo, sino una libertad negativa, la reclamación de un ámbito autónomo e inviolable para el individuo. El motivo de fondo de este movimiento era la necesidad de dejar atrás la tradición normativa, social e institucional del pasado, que resultaba inadecuada a las nuevas formas de vida y de producción. Lo que puede pasar inadvertido en este movimiento es que la nueva idea de libertad, precisamente por haber nacido con la intención de separarse de ese mundo cultural, social y normativamente agobiante, de hecho *obtiene su sentido de lo que niega.* La libertad liberal, al negar el mundo anterior, define su propia existencia en relación con él.

Esto tiene una implicación muy importante: con la regresión del «mundo antiguo» y el progresivo triunfo de la razón liberal, la «libertad liberal» también tiene que sufrir una transformación. No puede limitarse a una función negativa, crítica con respecto a un ordenamiento anterior, y debe salir de su condición de mera reacción para volverse activa, propositiva, «positiva».

Entonces se le han presentado dos caminos. Puede convertirse en «autonomía», en la matriz de una nueva sociabilidad, de una

---

they specify limits to a regime's internal autonomy. In this way they reflect the two basic and historically profound changes in how the powers of sovereignty have been conceived since World War II. First, war is no longer an admissible means of government policy and is justified only in self-defense, or in grave cases of intervention to protect human rights. And second, a government's internal autonomy is now limited» (J. Rawls, *The Law of Peoples*, cit., p. 79).

nueva normatividad, de un nuevo *ethos*, de una nueva tradición, capaz de establecer así una nueva libertad positiva, participativa. No hay duda de que Marx imaginaba el socialismo/comunismo justamente así cuando decía que sería una comunidad donde «el libre desarrollo de cada cual es la condición para el libre desarrollo de todos» (que la propuesta marxiana esté a la altura de su intención es otra cuestión).

Pero ¿qué sucede, en cambio, si *la libertad negativa del liberalismo deviene instancia propositiva* sin superar su carácter meramente negativo, y por lo tanto subjetivo, desprovisto de anclaje social, cultural y valorial? La respuesta es sencilla y nos la da el § 15 de *Elementos de filosofía del derecho* de Hegel: se convierte en *albedrío*. Se entiende por albedrío la apariencia de la libertad cuando se ejerce sin invocar ninguna dimensión racional, normativa y valorial que circunscriba y defina su alcance: la libertad reducida al «poder hacer lo que se quiere» porque se quiere hacer.[278]

En pleno triunfo de la razón liberal, a partir de los años setenta del siglo XX, la libertad negativa del liberalismo clásico «se convierte en lo que es» traduciéndose en *albedrío*, es decir, en una forma de libertad desprovista de sentido del límite, de fundamento e incluso de preocupación por el fundamento, movida simplemente por su propia voluntad de imponerse. El resultado paradójico de la libertad negativa triunfante es que empieza a expresar su carácter original de «reivindicación defensiva» imponiéndolo de forma agresiva. Una vez alcanzado el triunfo sobre todo lo que quedaba del «viejo mundo», la libertad negativa se convierte en albedrío, y entonces la razón liberal empieza a devorarse a sí misma.

Este es el proceso que se expresa en la bulimia estructural de la economía capitalista, en la que el conjunto de los impulsos competitivos individuales debe convertirse en «crecimiento» al margen de cualquier valoración de necesidad, bondad o utilidad. Con el giro neoliberal, el sueño ordoliberal de Ropke, con sus pequeñas unidades familiares en competencia equilibrada y bucólica armonía

278. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 35 ss.

ambiental, da paso a la realidad del gobierno de las concentraciones de capital, en la que los gobiernos políticos tienden a ser sus instrumentos y los ciudadanos sus medios de producción.

Tal es el proceso que se expresa en la ética del «derecho natural subjetivo» que acaba desautorizando a las comunidades históricas, los fines colectivos y las soberanías democráticas, construyendo un edificio institucional del albedrío, nacional y supranacional.

29. Razón liberal y licuefacción social (del *second-wawe* feminism al posthumanismo)

El proceso evolutivo de la razón liberal que hemos observado en relación con la idea de «derecho natural subjetivo» muestra un evidente paralelismo con el desarrollo, que ha marcado una época, de la «cuestión femenina» tal como la ha planteado el feminismo. La transición histórica de finales de los años sesenta del siglo pasado reveló una profunda metamorfosis de las demandas feministas, paralela a lo que hemos observado en el plano de los «derechos humanos»: una acentuación del subjetivismo, una supresión del análisis socioeconómico y el surgimiento de una forma de «reivindicacionismo».

Para tratar de arrojar un poco de luz en esta compleja y controvertida cuestión es oportuno dar un poco de profundidad histórica al tema, socialmente fundador, de las relaciones entre sexos.

29.1 Los orígenes

Por superfluo que pueda parecer destacarlo, las relaciones entre los sexos no son uno de tantos temas sociales sobre los que discutir, sino el más fundamental, omnipresente y radical de todos, del que ha dependido siempre nada menos que la supervivencia histórica de cada sociedad, y sigue dependiendo. La especie humana es, con gran diferencia, aquella en que la reproducción y la cría de la descendencia requieren más tiempo y dedicación, en comparación con cualquier otra especie, incluidas las más próximas, como los simios

antropomorfos. El largo embarazo, el parto generalmente único, los cuidados posnatales prolongados y la amplia formación social son *componentes estructurales* de la especie que ponen de manifiesto sus potencialidades y ventajas evolutivas. Es algo que explica la ubicuidad en la especie humana (y ya en especies próximas como los chimpancés)[279] de formas de «división sexual del trabajo».

Cabe aclarar que la expresión «división del trabajo», algo forzada, podría dar lugar a un malentendido. Hablar de «división sexual del trabajo» evoca los procesos de especialización maximizante que han caracterizado la evolución capitalista, mientras que aquí lo que tenemos es más bien una forma de *complementariedad funcional* que poco tiene que ver con Adam Smith. Pero al tratarse de una expresión de uso común no podemos dejar de usarla, aunque recomendando evitar asociaciones impropias con dinámicas básicamente capitalistas.

La primera y fundamental «división sexual del trabajo» es la que sugiere la expresión antropológica «cazadores-recolectores». Cerca del 90% de la historia de la humanidad conoció exclusivamente la forma social de los «cazadores-recolectores», y aún en el año 1500 un tercio del planeta estaba poblado por ellos.[280] En las llamadas sociedades de cazadores y recolectores la caza era una actividad esencialmente masculina e implicaba alejarse del refugio del grupo, mientras que la recogida de bayas y semillas era una actividad esencialmente femenina, pues tenía lugar cerca del asentamiento y era compatible con el cuidado de los hijos.[281]

En el origen de esta división hay dos factores naturales, el dimorfismo sexual entre machos y hembras, con tendencia a una mayor masa muscular de los primeros, y la asimetría de la función

279. B. Chapais, *Primeval Kinship. How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2008, pp. 181-182.
280. R. B. Lee, R. H. Daly (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 2.
281. W. F. Marlowe, «Hunting and Gathering. The Human Sexual Division of Foraging Labor», en *Cross-Cultural Research*, vol. 41, n. 2, 2007, pp. 170-195.

reproductora, ya que el embarazo y la lactancia son exclusivamente femeninos. Es importante observar, a partir de grupos aún existentes y reconstrucciones históricas, que la organización social de los grupos de cazadores-recolectores presenta un alto nivel de igualdad, en términos de dignidad y poder de decisión, entre los sujetos masculinos y femeninos.[282] Lo que se observa en este contexto organizativo es una complementariedad funcional entre los sexos, con una diferenciación de papeles que expresa coesencialidad y por lo tanto no genera jerarquías de poder.

Con la transición gradual a las sociedades agrícolas sedentarias (alrededor de 10000 a.C.) y en particular con la extensión de las estructuras organizativas de la Edad del Bronce (a partir de 3000 a.C.) dicha complementariedad experimenta un cambio progresivo. La «división sexual del trabajo» original había definido someramente una partición definida por el umbral «interior-exterior», en la que lo femenino tenía competencia en la esfera de lo interior, o sea, de lo intrafamiliar, y lo masculino en la esfera de lo exterior, o extrafamiliar. Al ampliarse el tamaño de los grupos sociales y su organización territorial, esta partición «interior-exterior» se transforma en partición «privado-público». La mujer tiene control en la esfera privada, el hombre en la pública.

Esta asimetría tiene muchas implicaciones, pues en el transcurso de la historia humana y sobre todo con la aparición de la escritura y la ampliación de los asentamientos, la esfera pública se desarrolla y diversifica mucho más que la privada. En la esfera pública nace lo que llamamos hoy «poder» sin adjetivos, que en realidad es el poder *legal y político*. El ámbito del poder legal y político, del poder del que proceden las leyes escritas y las instituciones, se extiende progresivamente a lo largo de los tres últimos milenios, y como ámbito extrafamiliar hereda la anterior división sexual del trabajo, configurándose como esfera de competencia masculina preponde-

282. M. Dyble, G. D. Salali, N. Chaudhary, A. Page, D. Smith, J. Thompson, L. Vinicius, R. Mace, A.B. Migliano, «Sex equality can explain the unique social structure of hunter-gatherer bands», en *Science*, vol. 348: 6236, 15 de mayo de 2015, pp. 796-798.

rante. Este es el ámbito del que tenemos oficialmente *historia*, que es la historia escrita de la esfera pública y en la que, por lo tanto, las figuras masculinas se recortan con mucha más nitidez que las femeninas, a partir, precisamente, a esa arcaica «división del trabajo».

Pero entender esta asimetría de papeles en el poder público como «opresión» sería un anacronismo indebido. Nuestro sentido moderno de la justicia es inseparable de las ideas de paridad e igualdad, pero esta es una perspectiva ajena a casi toda la historia humana, hasta tiempos muy recientes. La noción antigua y tradicional de justicia queda bien reflejada en el principio del derecho romano: *unicuique suum tribuere* (atribuir a cada cual lo que le corresponde). Y lo que le correspondía a cada cual era su adecuada posición y función en una sociedad totalmente permeada de relaciones jerárquicas. Antes del siglo XVIII (es decir, hasta hace 12 o 14 generaciones), más o menos por todo el mundo, la posición de cada individuo estaba definida por su subordinación a otro. En estos modelos de sociedades jerárquicas era «justo» el comportamiento, por lo general consuetudinario, que confería al subordinado unos deberes concretos de obediencia a su superior, y a este deberes de tutela para con su subordinado. En la sensibilidad moderna la idea de depender de la benevolencia del superior se ve con desagrado, cuando no como una afrenta a la dignidad humana, pero a lo largo de la historia esta ha sido la condición normal para *todos* salvo, de vez en cuando, uno (rey, emperador, pontífice, etc.). El «paternalismo» es la nota característica de todas las éticas tradicionales, derivadas de un modelo de sociedad inspirado en la idea de las relaciones familiares. Si echamos un vistazo, por ejemplo, a la historia humana (de la que tenemos amplia documentación), en ella encontramos una clara subordinación legal de la mujer a su padre y su marido, pero también muchos testimonios de la influencia y capacidad de hacerse valer de las mujeres.[283] La inferioridad de la condición *pública* no equivalía a

283. Un ejemplo emblemático entre los muchos que se podrían poner es el famoso alegato que pronunció Hortensia ante los triunviros (Octaviano, Lépido

opresión o explotación, que podían darse, pero no representaban la normalidad.

En las sociedades premodernas la «realización personal» pocas veces tiene el aspecto del triunfo individual, necesariamente reservado a pequeñas minorías, sino más bien el de la *buena representación de lo que corresponde a la función de cada cual.* Esto valía para todos, hombres y mujeres. A grandes rasgos, durante milenios la expectativa estructurada de la relación entre hombre y mujer derivaba de un modelo en el que la mujer aportaba una dote y el marido se comprometía a mantener a la mujer, mientras que la principal obligación de ella era ser esposa y sobre todo madre.[284] La rigidez de este ordenamiento (como de cualquier ordenamiento anterior a un siglo) hoy nos puede parecer opresiva, pero nada da a entender que se percibiera normalmente como tal. En este caso el *ideal* de fondo es la «complementariedad benévola», no la igualdad de derechos. Cuál de las dos posturas en la relación entre los sexos ha sido históricamente más «cómoda» o menos onerosa, es una cuestión difícil de dilucidar: ¿los deberes del embarazo y el cuidado familiar eran más o menos llevaderos que los deberes del trabajo y la guerra? Lo más probable es que cualquier discusión al respecto resulte inconcluyente.

---

y Marco Antonio) en el año 42 a.C. La oradora protestó contra el tributo adicional impuesto a las 1.400 mujeres más ricas de Roma para sufragar los gastos de la guerra civil. El argumento principal de Hortensia, tal como lo refiere Apiano, era que por qué ellas debían contribuir si se apartaba a las mujeres de los cargos públicos y militares. Recordaba que a las mujeres nunca se les había obligado a contribuir a los gastos de guerra y que solo una vez lo habían hecho *voluntariamente* durante la guerra contra Cartago. Se ven aquí con claridad tanto el reparto de papeles, con la subordinación legal de la mujer en la esfera pública (formalmente, Hortensia habría tenido que hablar a través de un intermediario masculino), como que dicha subordinación no implicaba un impedimento para defender sus razones. El argumento de Hortensia fue tenido en cuenta, a pesar de la incomodidad de los triunviros, que cambiaron la ley con una fuerte reducción de sus pretensiones y un cambio de la base impositiva (B. MacLachlan, *Women in Ancient Rome,* Bloomsbury, Londres, 2013, p. 108).

284. S. Hodgson, «Early Feminism», en S. Gamble (ed.), *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism,* Routledge, Nueva York-Londres, 1998, pp. 3-14, p. 4.

29.2 Revolución industrial y primer feminismo

Algo esencial empieza a cambiar cuando surge el «mundo nuevo» de las relaciones capitalistas. En el mundo de la economía capitalista en proceso de formación, en Europa desde la segunda mitad del siglo XVIII, los lazos sociales informales, las obligaciones de tipo paternalista, las formas de lealtad implícita entre «inferiores» y «superiores», se rompen. La dignidad se adquiere cada vez más claramente en la esfera pública del *trabajo* y de la participación política, que empieza a extenderse. En el plano de las relaciones económicas, el paternalismo, todavía muy vigente en la Inglaterra postisabelina, resulta cada vez más inadecuado. Inadecuados los reproches morales a los pobres, cuyo desempleo se veía como pereza; inadecuado el sistema parroquial de asistencia a la pobreza; inadecuado el recurso al trabajo semiforzoso de las *workhouses*, etc. El paternalismo en las relaciones entre hombres y mujeres también daba señales de agotamiento. Es en este nuevo ambiente social donde surge lo que hoy llamamos «feminismo», cuyo arranque simbólico suele hacerse coincidir con la publicación de *Vindication of the Rights of Woman* de Mary Wollstonecraft en 1792.

Que el viejo sistema era insostenible empezó a verse claro también en el plano estrictamente funcional. Un censo británico de 1851 reveló que el 30% de las mujeres de entre treinta y cuarenta años permanecían solteras, lo cual, en el reparto de papeles tradicional, habría supuesto un grave riesgo de falta de medios de subsistencia.[285] Por eso se hizo cada vez más evidente la necesidad de dar cabida al trabajo femenino (que ya se practicaba ampliamente en el proletariado) también en la sociedad burguesa. Pese a la resistencia de muchas mujeres que, conforme a la tradición, lo veían como un deterioro de su condición social, los espacios del trabajo femenino se abrieron.

En cuanto a las relaciones entre los sexos, la revolución que supuso el ajuste de la sociedad occidental al nuevo sistema de pro-

285. V. Sanders, «First Wave Feminism», en S. Gamble, *op. cit*, p. 20.

ducción no fue menor que la suscitada en las relaciones sociales tras la caída del *Ancien Régime*. Con el empuje de un movimiento creciente, en el que participaron tanto mujeres como hombres (pensemos en Harriet Taylor y en su segundo marido, el filósofo John Stuart Mill),[286] poco a poco y no sin notables resistencias se logró una modificación radical de la posición social de la mujer orientada a una *igualdad de derechos* con el hombre. Este proceso implicaba el acceso a todos los niveles educativos (antes la instrucción universitaria solía estar vedada a las mujeres), la paridad legal en todas las formas de derecho de propiedad, la paridad en la tutela de los hijos, el derecho al voto y a la participación política plena, etc. En el intervalo de tiempo comprendido entre 1906 (Finlandia) y 1971 (Suiza), todos los países occidentales acabaron reconociendo el sufragio universal femenino.

29.3 El feminismo de la «segunda ola»

A caballo entre finales de los años sesenta y comienzos de los setenta el feminismo también sufrió una transformación radical. En un artículo publicado en *New York Magazine* en 1968 se usó por primera vez la distinción entre *first-wave feminism*, nombre dado al feminismo tradicional que en los ciento cincuenta años anteriores había cosechado éxitos evidentes, y un nuevo feminismo llamado de la «segunda ola» (*second-wave feminism*).

Para entender este desplazamiento hacia una nueva forma de feminismo hay que tener en cuenta, por un lado, el cambio de la atmósfera cultural causado por el 68 que ya hemos examinado, y por otro los resultados de las luchas del *first-wave feminism*. A finales de los años sesenta, al menos en los países occidentales, la idea de una paridad completa entre hombre y mujer se había consolidado, el sufragio universal también, las nuevas generaciones nacidas poco

287. *Ibid.*, pp. 17-18. El ensayo de Harriet Taylor, *The Enfranchisement of Women* (1851) y el de John Stuart Mill, *The Subjection of Women* (1869) son probablemente las dos aportaciones intelectuales más importantes a la emancipación femenina del siglo XIX.

antes del final de la Segunda Guerra Mundial habían asimilado la idea de la igualdad entre los sexos y las constituciones de todos los países la incluían. Esta victoria en el plano formal y legal no significaba que la transición a un nuevo ordenamiento paritario se hubiera completado. Como en todo cambio histórico radical, y este sin duda lo era, eran inevitables resistencias e inercias, porque solo se puede dejar atrás serenamente un viejo equilibrio si se ha encontrado uno nuevo, y encontrar un equilibrio nuevo que sustituyera ordenamientos sociales milenarios no era cuestión baladí. En los años sesenta las costumbres cambiaban poco a poco, las expectativas acerca de las actividades más «apropiadas» para cada sexo cambiaban con el método «prueba y error», mientras que en las zonas más atrasadas y las generaciones más viejas el ordenamiento tradicional de las relaciones seguía oponiendo una resistencia visceral al cambio. También en el plano estrictamente legal quedaban residuos de tratamiento asimétrico por enmendar: por ejemplo, en uno de los países menos propensos a las novedades sociales, Italia, para la abolición de los atenuantes para el «delito de honor» y la práctica del «matrimonio reparador» hubo que esperar a 1981.

Al mismo tiempo, pero en un plano diferente, permanecía (y permanece) el problema estructural de encajar el espacio de la procreación y la crianza en el nuevo ordenamiento social forjado por el régimen capitalista. Todo el sistema milenario de la llamada «división sexual del trabajo» giraba en torno al reconocimiento de la importancia crucial para la vida y la prosperidad humana de la articulación entre procreación y crianza. Aunque en el siglo XX los avances de la medicina redujeron enormemente los riesgos del embarazo, y aunque toda clase de productos y electrodomésticos aligeraron las actividades que acompañaban la crianza, en la especie humana esa articulación seguía y sigue siendo onerosa y no intercambiable entre los sexos. La lógica interna de las relaciones de tipo capitalista solo presenta dos opciones compatibles: o la aceptación de una plataforma «unisex» con la *renuncia a la procreación*, o la *rebaja del valor de mercado* de la «fuerza de trabajo» que se dedica o podría dedicarse a la actividad procreativa. Esta segunda dinámica

es la que se aprecia aún hoy en la persistencia de promedios salariales diferentes entre hombres y mujeres, porque utilizar cualquier «debilidad» (aunque solo sea potencial) de la otra parte para contener sus pretensiones está en la esencia de las dinámicas del «intercambio competitivo». En la práctica solo una intervención estatal, ajena a las lógicas de mercado y que las compense, puede resolver este problema sin que haya que resignarse ni a la desigualdad ni al descenso de la natalidad.

Estos importantes problemas residuales en el proceso de ajuste hacia un nuevo equilibrio fueron objeto de una reinterpretación radical en el nuevo ambiente cultural creado en torno al 68. Las relaciones de complementariedad funcional entre hombres y mujeres se interpretaron a semejanza de la relación capitalista entre *explotadores y explotados*, proyectando retrospectivamente un canon histórico reciente sobre toda la historia de la humanidad.[287] La relación entre hombres y mujeres se concibe así como el sistema más antiguo de explotación de clase, basado en la división sexual del trabajo, y para abatirlo haría falta superar esta división.[288] De acuerdo con el eslogan sesentayochesco «lo personal es político», se propone una interpretación de la historia según la cual el poder masculino se ha ejercido y reforzado constantemente usando instituciones «personales» como el matrimonio, la crianza de los hijos y las prácticas

287. Cabe señalar que esta indebida retrospección tiene un ilustre antecedente en el *Manifiesto* de Marx y Engels, cuyas famosas primeras líneas dicen así: «La historia de todas las sociedades que han existido hasta ahora es una historia de luchas de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales, en una palabra, opresores y oprimidos, siempre han estado enfrentados [...]» (K. Marx, F. Engels, *Il Manifesto*, cit., p 231). Tratar todas las diferencias de poder en la historia con arreglo al modelo del enfrentamiento entre *clases* es un flagrante anacronismo que liquida como apariencia vacía prácticamente todo lo que cuenta en una definición histórica del hombre y la sociedad. Esta simplificación, que puede justificarse por el carácter militante, de «llamamiento a las armas», del *Manifiesto*, es compensada, afortunadamente, por el rigor de los análisis históricos realizados por Marx en sus textos más profundos.

288. S. Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2003 [1 ed. 1970].

sexuales.[289] Se considera que este sistema de explotación es omnipresente y todavía está muy vigente porque los explotados (las mujeres) aún no son del todo conscientes de su condición y continúan colaborando con él sin darse cuenta.

Por este motivo la actitud del *second-wave feminism* es de militancia política con fines persuasivos: no basta con llamar a las mujeres a la rebelión, antes tienen que ser conscientes de que, aunque consideren que han escogido libremente su condición (por ejemplo, esposa o madre), en realidad han asumido el punto de vista del opresor.[290]

El *second-wave feminism* difiere clarísimamente del feminismo clásico y de sus demandas. Mientras que este se inspiraba en la idea de la igualdad entre hombres y mujeres, la «segunda ola» aspira a «derribar el poder» para corregir las injusticias del pasado. Mientras que el primer feminismo perseguía el ideal igualitario, el segundo persigue un ideal reivindicativo. Mientras que el primero trató de construir una nueva unidad, un nuevo equilibrio en la relación entre los sexos, el segundo apuntaba a reconocer una *diferencia* irreductible.[291] Mientras que el primero había dejado mucho espacio a figuras masculinas, aliadas en la demanda de paridad, el segundo se concibe como un acto de desafío beligerante frente al sexo masculino como tal.

Nótese que los planteamientos enfocados al reconocimiento de las diferencias y a la reivindicación de razones «parciales» esgrimidas orgullosamente encajan perfectamente en la nueva atmósfera neoliberal, volcada en borrar todo rastro de igualitarismo y todo sentido de unidad social.[292]

Naturalmente, como en todo movimiento histórico y político, en el ámbito del *second-wave feminism* también pueden encontrarse una serie de posiciones y matices, y no pretendemos aquí hacer un

289. S. Thornham, *Second Wave Feminism*, en S. Gamble, *op. cit.*, p. 26.
290. J. Mitchell, *Woman's Estate*, Verso, Londres, 2015 [I ed. 1971], p. 19.
291. N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso, Londres-Nueva York, 2013, p. 1.
292. *Ibid.*, p. 5.

repaso exhaustivos de las mismas. Pero podemos identificar un núcleo generalmente compartido, expresado mediante dos concepciones características: la idea de *patriarcado* y la distinción entre *sexo* y *género*.

29.3.1 Sobre el «patriarcado»

En antropología la noción de «patriarcado» indica la gestión del poder público por línea masculina, paterna. A pesar de que en el siglo XIX los estudios de Bachofen[293] habían planteado la hipótesis de la existencia histórica de sociedades matriarcales, después se ha demostrado que esta hipótesis era falsa.[294] Existen sociedades *matrilineales*, en las que la pertenencia al grupo y a la familia se define por línea materna (por ejemplo, el hebraísmo), y existen sociedades con distribuciones variables de riqueza y distinción entre hombres y mujeres, pero no se conocen casos en que la autoridad pública se haya encomendado unilateralmente a la línea femenina (matriarcado). Como hemos observado antes, sin embargo, poder y poder público no son lo mismo, porque la autoridad intrafamiliar, siendo un núcleo de influencia menos llamativo, es constante y crucial, capaz de transmitirse más allá de la esfera privada.[295]

En 1970, con *Sexual Politics* de Kate Millett,[296] entraba por primera vez en el debate público la peculiar acepción feminista de la noción de «patriarcado».

La diferencia entre el concepto anterior histórico-descriptivo y el feminista consiste en concebir la «división sexual del trabajo», con

293. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiosen und rechtlichen Natur*, Verlag von Krais und Hoffmann, Stuttgart, 1861.
294. R. Bates Graber, «Culture Change», en H. J. Birx (ed.), *21st century anthropology: a reference handbook*, Sage Publications, Londres, 2010, pp. 565-575, p. 565.
295. A. Béteille, «Inequality and Equality», en T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, Londres, 1994, pp. 1010-1039, p. 1023. Véase también L. Beldo, «Concept of Culture», en Birx, *op. cit*, pp. 144-152, p. 150.
296. K. Millett, *Sexual Politics*, University of Illinois Press, Chicago, 2000 [1 ed. 1970].

la subordinación de la mujer en la esfera del poder público, como expresión de un sistema de opresión y explotación de las mujeres por los hombres.[297] Partiendo de las condiciones del mundo contemporáneo no resulta nada fácil comprender un sistema social distinto, como el que ha dominado la historia de la humanidad en los últimos milenios, y la única explicación de un sistema de ordenamiento jerárquico es la que se obtiene proyectando en el pasado las relaciones modernas de explotación capitalista. El modelo social de la «reciprocidad asimétrica», que caracteriza los sistemas de intercambio de tipo oblativo («economías del don») hoy resulta ininteligible.[298]

Este desplazamiento del peso a la noción de patriarcado tiene un significado especial, significativo de los nuevos tiempos. Millett reconocía los logros del *first-wave feminism* en el plano legal e institucional, pero lamentaba una falta de resultados en el plano de la conciencia, en los hábitos mentales.[299] El patriarcado, en la nueva acepción, pretendía identificar con precisión la dimensión cultural e ideológica y la estructura psíquica que había que derribar para llevar a cabo la «revolución sexual».[300] En perfecta continuidad con el movimiento posmoderno, el feminismo también abandona la dimensión del análisis estructural, socioeconómico, y se centra en el intento de lograr un profundo cambio cultural. Las consecuencias

297. «I [...] define patriarchy as a system of social structures and practices in which men dominate, oppress and exploit women» (S. Walby, *Theorizing patriarchy*, Wiley-Blackwell, Oxford, 1990, p. 20).

298. Por «reciprocidad asimétrica» se entiende el sistema de prestaciones y contraprestaciones, deberes y derechos, entre grupos sociales que no están en el mismo plano, sino en niveles distintos de la jerarquía social. Mientras que en un sistema capitalista sin paliativos el superior (el «patrono») *no tiene ningún deber para con el inferior*, sino solo el inferior para con el superior, en los sistemas sociales tradicionales el inferior tiene deberes de servicio y obediencia al superior, pero este, a su vez, tiene deberes de cuidado y protección al inferior. Para una discusión más extensa de los sistemas sociales «de don» remitimos al lector interesado a A. Zhok, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo*, cit., pp. 127-170.

299. K. Millett, *op. cit*, p. 63.

300. *Ibid.*, p. 168.

de este desplazamiento son múltiples, no solo porque coincide con la tendencia subjetivista del periodo, que ya no molesta al que mueve los hilos (no toca los procesos económicos)[301] y tiende a centrarse en los factores de «opinión», sino también porque entiende las relaciones de poder como un factor de naturaleza *moral*. Primero la asimetría de poder se traduce como opresión y explotación, después la explotación pasa a ser indicio de una mentalidad masculina moralmente deformada, es decir, el patriarcado. Entonces es cuando asoma la idea de que la *violencia* del hombre contra la mujer es una forma constitutiva y esencial del «patriarcado».[302] Se inicia así el movimiento de «sensibilización» al tema de la violencia contra las mujeres que, además del mérito de haber ampliado el conocimiento de un fenómeno, minoritario pero real, también ha promovido una visión unilateral y a veces paranoica de las relaciones entre los sexos.[303] En tiempos recientes esta forma de «sensibiliza-

301. N. Fraser, *op. cit*, p. 160.

302. «Patriarchy *requires* violence or the subliminal threat of violence in order to maintain itself» (G. Steinem, *Revolution from Within: A Book of Self-Esteem*, Little-Brown, Boston, 1992, p. 259).

303. En el trabajo de Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism?*, se recogen gran cantidad de episodios en EE. UU. que indican una tendencia a la deformación de las expectativas sobre la violencia masculina. Aquí reproducimos uno a modo de ejemplo: «In January 1993 newspapers and television networks reported an alarming finding: incidence of domestic battery tended to rise by 40 percent on Super Bowl Sunday. NBC, which was broadcasting the game that year, made special pleas to men to stay calm. Feminists called for emergency preparations in anticipation of the expected increase in violence on January 31. They also used the occasion to drive home the message that maleness and violence against women are synonymous. Nancy Isaac, a Harvard School of Public Health research associate who specializes in domestic violence, told the *Boston Globe:* "It's a day for men to revel in their maleness and unfortunately, for a lot of men that includes being violent toward women if they want to be". Journalists across the country accepted the 40 percent figure at face value and duly reported the bleak tidings. The sole exception was Ken Ringle, a reporter at the *Washington Post*, who decided to check on the sources. [...] [H]e quickly found that the story had no basis in fact. It turns out that Super Bowl Sunday is in no way different from other days in the amount of domestic violence. Though Ringle exposed the rumor, it had done its work: millions of American women who heard about it are completely unaware that it is not true. What

ción» ha dado origen al fenómeno internacional conocido como *Me Too*, cuyo mecanismo ha sido descrito por una feminista como Margaret Atwood mediante una analogía con los procesos contra las brujas de Salem, en los que «se era culpable por ser acusado». Por este juicio la propia Atwood sufrió ataques virulentos que la obligaron a defenderse públicamente.[304]

El proceso cultural que introdujo esta noción de patriarcado creó un marco en el que los sedicentes «explotados» acusan sistemáticamente a los «explotadores»: las mujeres como tales a los hombres como tales. Es singular, en este proceso, la extrapolación y magnificación de una sola forma de subordinación a lo largo de la historia. El hecho de que las subordinaciones por clase social y censo siempre hayan prevalecido sobre las subordinaciones por sexo y, por consiguiente, las mujeres de clase/censo comparativamente superior siempre hayan ejercido un poder sobre todos los hombres de clase/censo inferior, o bien se pasa por alto, o bien se menciona como un factor desdeñable. Con frecuencia asoma la idea de «corregir un agravio histórico», como si las mujeres contemporáneas fuesen las herederas directas de todas las mujeres explotadas de la historia, olvidando el dato obvio de que cada mujer viva es heredera, en igual medida, de la cadena de «privilegios de los explotadores» no menos que de los «sufrimientos de las explotadas», si queremos entenderlos así.

Desde esta perspectiva, la idea de «amor romántico» se ve como un engaño ideológico, una estafa, destinada a mantener a las mujeres en condiciones de sujeción.[305] No es de extrañar, por lo tanto,

---

they do "know" is that American males, especially the sports fans among them, are a dangerous and violent species» (Ch. Hoff-Sommers, *Who stole feminism? How women have betrayed women,* Simon & Schuster, Nueva York, 1994, p. 15).

204. «In times of extremes, extremists win. Their ideology becomes a religion, anyone who doesn't puppet their views is seen as an apostate, a heretic or a traitor, and moderates in the middle are annihilated» (M. Atwood, «Am I a bad feminist?», en *Special to The Globe and Mail,* 13 de junio, 2018).

305. «The concept of romantic love affords a means of emotional manipulation which the male is free to exploit, since love is the only circumstance in which the female is (ideologically) pardoned for sexual activity. [...] Romantic love

que uno de los resultados de esta visión haya sido concebir la homosexualidad femenina no como una simple orientación sexual, sino como una auténtica «opción política», una «elección de bando» que, coherentemente, evitaba cualquier compromiso con el «enemigo». Según Adrienne Rich, el romanticismo heterosexual es una ideología que adoctrina y fuerza a las mujeres desde la primera infancia.[306] Lo que dio pie a Ti-Grace Atkinson para lanzar el afortunado eslogan «feminismo es la teoría, lesbianismo la práctica».[307] Estas tesis radicales y controvertidas no pueden generalizarse sin más a todo el *second-wave feminism*, pero el marco teórico general tiende claramente a promover una suerte de «separatismo» femenino que luego se declina de varias maneras.

29.3.2 Sexo y género

La segunda noción, crucial e influyente, que promueve el feminismo de la segunda ola es la disociación entre «sexo» (*sex*) y «género» (*gender*). A grandes rasgos esta distinción no parece controvertida. De entrada procura distinguir el aspecto *biológico* de la diferencia sexual del aspecto *psicológico*, utilizando el término «sexo» para los rasgos biológicos de la distinción y el término «género» para los rasgos psicológicos. Es cierto que la identidad sexual de tipo biológico (atribuida sobre una base objetiva, como la presencia de genitales externos o de un cromosoma Y) no coincide necesariamente con la identidad sexual psicológica vivida en primera per-

---

also obscures the realities of female status and the burden of economic dependency» (K. Millett, *op. cit.*, p. 37); «Romance itself serves a larger political purpose by offering at least a temporary reward for gender roles and threatening rebels with loneliness and rejection. [...] It privatizes our hopes and distracts us from making societal changes. The Roman "bread and circuses" way of keeping the masses happy [...] might now be updated» (G. Steinem, *op. cit.* p. 260).

306. A. Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», en *Journal of Women's History*, vol. 15, n. 3, 2003, pp. 11-48.

307. «Feminism is the theory, lesbianism the practice» (A. Echols, *Daring to be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003, p. 238 [I ed. 1989]).

sona. En este sentido «feminidad» y «masculinidad», como rasgos psicológicos, son sustantivos que pueden aplicarse tanto a sujetos biológicamente femeninos como masculinos.[308] Hasta aquí la distinción es descriptivamente intachable.

Pero cuando se intenta observar con más atención lo que debería estar incluido en la noción de «género», cunden las aporías. El primer y fundamental aspecto controvertido es el paso, que se da sin darse cuenta siquiera, de la naturaleza *psicológica* del «género» a su interpretación como entidad *cultural.*[309] Al unísono con la idea del dominio patriarcal como ideología de explotación, surge la idea de que el género es un constructo cultural impuesto sobre una base biológica maleable para definir los géneros masculino y femenino como, respectivamente, el grupo destinado a mandar y el destinado a obedecer.[310] Concebir el género como constructo cultural con intenciones políticas sugiere, como consecuencia inmediata, la idea de que los géneros se pueden desconstruir y reconstruir de otro modo en función de una agenda política distinta. Si se supone que la distinción polar entre masculino y femenino es el resultado de una explotación histórica, el intento de modificarla radicalmente o incluso de borrarla sin más puede parecer razonable. Una vez fijado este marco de «deseo político» hay que llenarlo de contenidos, operación que ha tenido muchos seguidores y una expansión considerable en las últimas décadas.

El «binarismo sexual», es decir, la idea de que hay una distinción primaria y natural entre masculino y femenino, se ha relacionado, de acuerdo con algunas consideraciones de Derrida y Lacan, con la tendencia de las categorías lingüísticas a formarse por oposiciones binarias.[311] El *antiesencialismo* que caracteriza el posmodernismo

308. R. Stoller, *Sex and Gender,* Science House, Nueva York, 1968, pp. VIII-IX.
309. Por ejemplo, K. Millett, *op. cit.,* p. 30.
310. «[Sex/gender system is] that complex process whereby bi-sexual infants are transformed into male and female gender personalities, the one destined to command, the other to obey» (S. L. Bartky, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression,* Routledge, Nueva York, 1990, p. 50).
311. S. Phoca, *Feminism and Gender,* en S. Gamble, *op. cit,* p. 46.

filosófico encuentra una afortunada aplicación en el ámbito del binarismo sexual, que se rebaja a constructo irreal, meramente lingüístico, tras el cual no habría ninguna realidad sustancial.[312] En respaldo de estas nociones suele aducirse el uso altamente selectivo de algunas tesis psicoanalíticos,[313] como las hipótesis freudianas sobre la estructuración de la sexualidad infantil[314] y las de Lacan sobre la entrada del infante *en el orden simbólico binario*.

Probablemente la autora que se ha dedicado con más repercusión e intensidad a esta operación de «desesencialización» y «desnaturalización» de la relación entre sexo y género es Judith Butler. Según Butler, la idea de oponer sexo a género es ya en cierto modo engañosa, pues a su juicio no hay ninguna referencia posible al cuerpo biológico que no esté ya filtrada por significados culturales y, en este sentido, la noción de «sexo», referida al cuerpo biológico, siempre está ya definida y aprendida a través de la de «género».[315] La noción de «género» no sería un nombre ordinario sino *performativo*, es decir, una expresión que no nombra, sino hace que su significado sea.[316] Por eso el cuerpo-dotado-de-género se presenta como una *performance*, una fabricación, desprovista de estatuto ontológico propio, producida mediante gestos y actos condicionados por el discurso público prevaleciente.[317] Así las cosas, la idea de una

312. *Ibid.*, p. 48.

313. Cualquier que tenga un conocimiento algo más que superficial del panorama psicoanalítico puede comprobar fácilmente la extracción de algunas tesis, útiles a la causa, de un conjunto de tesis que los propios extractores consideran desacreditadas o aberrantes: las mismas páginas freudianas de donde se extraen las ideas sobre el «polimorfismo sexual» originario del niño son las que exponen la denostada teoría de la «envidia del pene».

314. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, BUR, Milán, 2010.

315. «[T]here is no recourse to a body that has not always already been interpreted by cultural meanings; hence, sex could not qualify as a prediscursive anatomical facticity. Indeed, sex, by definition, will be shown to have been gender all along» (J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Londres, 1999, p. 12).

316. *Ibid.*, p. 33.

317. «That the gendered body is performative suggests that it has no ontological status apart from the various acts which constitute its reality» (J. Butler, *op. cit.*, p. 173).

auténtica feminidad y masculinidad serían simples disfraces de carácter performativo del género, plasmado artificialmente por el «dominio machista y la heterosexualidad obligatoria».[318]

Por eso la conclusión de una discusión que suprima los condicionamientos históricos y culturales de la idea de género, según Butler, sería la disolución de cualquier oposición rígida y la «fluidificación» del género, hoy teorizada por la llamada *queer theory*.[319]

El panorama que hemos presentado se mueve en una dirección cultural típica del apogeo de la razón liberal, reemplazando cualquier identidad, normalidad y naturalidad por una llamada al albedrío subjetivo de ser lo que se quiera. Con esto, como veremos, el elemento «emancipador» se devora a sí mismo y empieza a invadir violentamente el espacio de las libertades ajenas. Pero antes de sacar conclusiones discutamos brevemente las tesis implícitas en la oposición entre sexo y género que sostiene el *second-wave feminism.*

Como hemos observado, el argumento problemático aparece de inmediato cuando la identidad vivida, psicológica, se interpreta como «producto cultural». Este paso presupone una acepción esquemática y hoy insostenible de la oposición clásica entre «naturaleza» y «cultura». En este planteamiento se diría que la «naturaleza» es una datidad material estática a la que se superpone desde fuera la dimensión activa y subjetiva de la cultura (educación). En términos filosóficos esta perspectiva corresponde a una forma de *idealismo subjetivo*, en el que lo psicológico estaría desencarnado y dispuesto a ser plasmado arbitrariamente. Este aspecto idealista se ve bien en el «juego de prestigio» verbal antes mencionado según

318. «That gender reality is created through sustained social performances means that the very notions of an essential sex and a true or abiding masculinity or femininity are also constituted as part of the strategy that conceals gender's performative character and the performative possibilities for proliferating gender configurations outside the restricting frames of masculinist domination and compulsory heterosexuality» (J. Butler, *op. cit.*, p. 180).

319. «[Q]ueer theory represents the effect of poststructuralism on feminism and sexuality politics, breaking down all essentialist notions of gender and sexual identity and replacing them with identities that are contingent on cultural and social negotiation» (S. Gamble, *op. cit.*, p. 281).

el cual, como el «cuerpo biológico» es un concepto cultural, debe extraer su contenido de la esfera cultural y por ende está subordinado a la noción, eminentemente cultural, de «género». Pero naturalmente este juego también podría proponerse para cualquier cosa: cada noción de uso corriente, incluyendo la materia, el espacio, el tiempo, la casualidad, etc. son *conceptos culturales* cuando hablamos de ellos, pero esto no puede significar que el contenido indicado por estas palabras esté *determinado unívocamente por vía cultural* (o incluso «política») y sujeto a libre redeterminación, si se nos antoja.

Además del cuerpo objeto de discusión cultural, y antes de cualquier discusión cultural, está el *cuerpo vivido* con sus pulsiones, tendencias, instintos, necesidades, que no tiene ninguna necesidad de elaboración semántica para ser lo que es. Concretamente, en el caso de la especie humana estamos ante una especie que está *predispuesta naturalmente* a aprender una cultura, ya que está predispuesta a aprender un lenguaje. De modo que es el cuerpo vivido el que permite el acceso a la cultura: el aprendizaje humano *presupone* el buen funcionamiento de disposiciones naturales eficientes y no está en condiciones de elegirlas. Además, estas disposiciones naturales no están simplemente «presentes al nacer», según el viejo modelo de que las facultades humanas eran «innatas» (presentes al nacer) o «aprendidas» (adquiridas culturalmente). En realidad todo el recorrido de *maduración* de la infancia a la adolescencia es un recorrido predispuesto como disposición natural y que como tal implica la aparición gradual de ciertas capacidades y ciertas inclinaciones, no presentes al nacer, sino en potencia. Esto se aplica tanto al lenguaje como a la sexualidad.

De modo que la cuestión, sensatamente, nunca podrá ser la de reducir lo natural a lo cultural, lo predispuesto a lo construido, sino solo la de entender en qué medida pueden modular la intervención cultural las disposiciones naturales (o si acaso distorsionarlas o reprimirlas). Si el concepto de «género» se limitara a indicar los componentes comportamentales aprendidos y específicos de una determinada cultura, no habría elementos para una controversia.

Por ejemplo, es sabido que lo que se considera «gracia femenina» o «tirar los tejos» varía mucho en contextos culturales distintos o en épocas distintas, y ser conscientes de ello puede resultar de gran ayuda para desarrollar tolerancia ante diversidades expresivas motivadas contextualmente. En sociedades como las modernas, en las que la movilidad y variedad de los modelos educativos son extremas, cabe esperar un aumento de malentendidos e incomprensiones en ese complejo proceso de las «señales entre los sexos» (bien presente ya en los animales, como en los «cánones de cortejo»). Comprender que las expectativas propias pueden ser distintas de las ajenas y que no necesariamente las propias sean justas y las ajenas estén equivocadas es una lección útil que se habría podido extraer de la distinción entre sexo y género. Pero «género» como constructo no se ha centrado en estas variantes comportamentales, sino que se ha extendido hasta incluir todas las características reconocidas tradicionalmente en la diferencia sexual: todas las propensiones, tendencias, facultades e instintos variables entre los sexos. Y en última instancia se ha extendido a la misma atracción sexual, suponiendo que también en este caso nos hallamos ante un constructo sociopolítico.

Ahora bien, el hecho de estar discutiendo sobre el fundamento de la existencia de todas las especies sexuadas del planeta quizás habría tenido que sugerir un poco de prudencia y modestia antes de lanzarse a tesis radicales como la «desnaturalización» de la sexualidad. Pero en este caso, probablemente, la dimensión militante de la reflexión de la «segunda ola» era incontenible.

En el caso que nos ocupa, el que existan, por término medio, diferencias en muchas características biológicas y comportamentales entre los dos sexos de la especie *Homo sapiens* es algo tan sabido que parece superfluo tener que recordarlo. Existen diferencias en la masa muscular, en el tejido adiposo subcutáneo, en la lateralización cerebral,[320] en los niveles de agresividad, en la inclinación a la em-

320. W. Stainton Rogers, R. Stainton Rogers, *The Psychology of Gender and Sexuality*, Open University Press, Nueva York, 2001, p. 26.

patía,[321] en las habilidades espaciales[322] y lingüísticas[323]. Además, existen diferencias precoces, observadas tanto mediante cotejo cultural como mediante control experimental, en los tipos de juegos preferidos por niños y niñas.[324] Y todas las diferencias observadas tienden, en mayor o menor medida, a confirmar las creencias comunes al respecto (cuando no los «estereotipos»).[325]

En lo tocante a las inclinaciones sexuales, no hay nada que demuestre que estén determinadas por factores eminentemente culturales y educativos. Los resultados de los intentos de reasignación de género realizados por John Money en la Johns Hopkins University pueden considerarse un experimento masivo que refuta la teoría de un carácter eminentemente educativo y cultural de las inclinaciones sexuales.[326]

Por supuesto, todas las diferencias en las facultades e inclinaciones comportamentales de las que hablamos son *promedios y tendencias*. Sería absurdo buscar en ellas «esencias» entendidas como cajas cerradas e incomunicadas. Quien pretenda encontrar en la naturaleza esencias concebidas como diferencias absolutas que no presenten casos intermedios, variaciones de grado y elementos ambiguos, buscará en vano. Ni las facultades de categorización humana[327] ni

321. S. Baron-Cohen, *The Science of Evil. On empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books, Nueva York, 2011, p. 136 *passim*.

322. C. Lawton, «Gender, Spatial Abilities, and Way-finding», en J. C. Chrisler, D. R. McCreary (eds.), *Handbook of Gender Research in Psychology*, Springer, Nueva York, 2010, pp. 317-342.

323. M. T. Ullman, R. A. Miranda, M. L. Travers, «Sex Differences in the Neurocognition of Language», en J. B. Becker, K. J. Berkley, N. Geary, E. Hampson, J. Herman, E. A. Young (eds.), *Sex Differences in the Brain. From Genes to Behavior*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 291-310.

324. S. Berenbaum, C. Lynn Martin, L. Hanish, Ph. Briggs, R. Fabes, «Sex Differences in Children's Play», en J.B. Becker *et al.*, cit., pp. 275-290.

325. Para una síntesis del asunto véase D. Saucier, C. Ehresman, «The Physiology of Sex Differences», en Chrisler, J. C., y McCreary, D. R. (eds.), cit., pp. 215-234.

326. W. G. Reiner, «Gender Identity and Sex-of-rearing in Children with Disorders of Sexual Differentiation», en *Journal of Pediatric Endocrinology and Metabolism*, 18(6), 2005, pp. 549-553. Para una discusión más amplia de este asunto véase A. Zhok, *Identità*, cit., pp. 295 ss.

327. Aquí se hace referencia al hecho de que la estructura categorial humana

los procesos evolutivos funcionan creando esos compartimentos aislados. En cada categoría natural se encontrarán casos límite o superposiciones parciales de esta o aquella propiedad. Por ejemplo, es evidente que, aunque en promedio los hombres tienen una musculatura más robusta que las mujeres, esto no significa que no haya mujeres con una musculatura más robusta que una parte de los hombres. Lo mismo ocurre con cualquier otra característica, incluyendo, notoriamente, la orientación sexual, en la que de nuevo encontramos distribuciones estadísticas con orientaciones amplia. mente mayoritarias, casos periféricos y excepciones extremas.[328]

Sin embargo, el punto esencial a tener en cuenta aquí es sencillo. Tomemos dos especies cualesquiera de animales. Por distintas que puedan ser, siempre podremos establecer, en el plano biológico, una concatenación de casos intermedios que vuelva «borrosos» sus límites, la distancia negociable. Si buscamos un límite claro en la naturaleza podemos seguir buscando hasta el infinito: en el plano material hay continuidades no solo entre especies vivientes, sino también entre lo viviente y lo no viviente.

Si la falta de un límite claro fuese motivo suficiente para decretar la inexistencia de una categoría o la inesencialidad de una diferencia, no podríamos exhibir una distinción «esencial» ni siquiera entre un liquen y Albert Einstein. Esto significa que admitir la existencia de casos centrales y casos periféricos, de identificaciones sencillas e identificaciones ambiguas o borrosas, no puede contar como argumento para deslegitimar el uso de las distinciones categoriales. El marco realista y científicamente admisible es aquel en el que las propensiones definidas biológicamente pueden ser cultivadas y con-

---

se organiza por ejemplos centrales y casos cada vez más periféricos, y no por discontinuidades absolutas. Para un examen detallado de este tema remito a A. Zhok, *Rappresentazione e realtà,* cit., cap. 4 (en particular pp. 166 ss.).

328. Por «casos periféricos» (en un sentido meramente cuantitativo y no evaluativo de la expresión) entendemos las orientaciones de tipo homosexual, que según los datos recogidos se dan en un 5-10% de la población. Por «casos extremos» entendemos casos como el síndrome de insensibilidad a los andrógenos, el síndrome de Turner o la hiperplasia suprarrenal congénita, con un caso por cada 10.000 personas.

cretadas en diversos comportamientos. La regla de conducta no puede ser la de crear recintos protegidos sobre una base individual, que es ilusoria, ni la de rechazar formas educativas tradicionales por estar «comprometidas con el binarismo sexual», con el único resultado de crear un malestar general. La regla áurea, en este caso, solo puede ser aumentar la tolerancia hacia excentricidades y variaciones.

¿Al decir esto estamos argumentando a favor de un «binarismo sexual» necesario o incluso de una «heterosexualidad obligatoria»? En absoluto, siempre que se comprenda claramente la idea de fondo. La *complementariedad* biológica entre los sexos y psicológica entre los géneros masculino y femenino no puede tratarse como una distinción sociológica más, junto con otras mil descubiertas. Dicha complementariedad es preliminar y fundamental para la reproducción física y social de la especie: para la procreación, para la crianza, para la existencia de un ordenamiento familiar y su correspondiente educación. No es algo que esté en el mismo plano que una mayoría política pasajera o una opinión de moda. Tocar este ámbito sin cautela tiende a provocar desequilibrios y reacciones virulentas. No es un ámbito en el que resulte apropiada una actitud militante. Una actitud de equilibrada profundización que permita entender y justificar la existencia de casos que no encajan en el canon binario «masculino-femenino» es una operación cultural muy útil que puede generar tolerancia, aceptación, «normalización» entre diversidades. Lamentablemente, frente a estas actitudes perfectamente acordes con el igualitarismo del *first-wave feminism*, la actitud reivindicativa revolucionaria surgida en el ámbito del *second-wave feminism* resulta peligrosa y contraproducente; y lo es sobre todo para aquellos a los que pretende tutelar. El que haya individuos cuyas orientaciones de género no encajan en la binariedad sexual tradicional es un hecho indiscutible y conocido desde tiempos inmemoriales. El que este hecho sirva de base para explicar a quienes se sitúan en el marco «binario» tradicional que de alguna manera están «equivocados», que están sosteniendo sin darse cuenta una ideología opresiva, que deberían educar a sus hijos de otra ma-

nera, que son el triste resultado de condicionamientos psicológicos pasados, etc., es el modo más seguro de provocar una conflictividad grave y ruinosa.

Armonizar las «relaciones entre los sexos» en una sociedad como la capitalista actual es una empresa muy ardua a causa de las tendencias centrífugas, individualistas y competitivas que hemos mencionado antes. Precisamente porque la dimensión cultural y educativa tiene un peso significativo en la especie humana, prestarle atención educando para una complementariedad psicológica elástica pero funcional entre los sexos es socialmente necesario y éticamente recomendable. Y precisamente porque las orientaciones sexuales «heterodoxas» *no* son elecciones ideológicas o provocaciones gratuitas sino disposiciones que obedecen a una casuística biológica[329] (minoritaria pero real), es saludable hacerles sitio en las formas de la tolerancia y aceptación. En cambio, la actitud contraria que concibe estas disposiciones minoritarias como elecciones ideológicas, identidades esgrimidas como provocaciones y hasta intentos de imponer la propia condición como *parámetro normativo para las situaciones ajenas*, es una actitud no solo desprovista de base científica sino sobre todo socialmente perjudicial, divisiva y generadora de un conflicto artificial

29.4 Sobre las «políticas de la identidad»

Los planteamientos del second-wave feminism que hemos esbozado brevemente desembocan en lo que se ha dado en llamar «política de la identidad» (*identity politics*).[330] Se trata de una expresión,

329. Todo lo que sabemos hoy sobre la naturaleza de la homosexualidad apunta a un origen epigenético y por ende ni genético ni educativo. Cfr. J. Petersen, J. Shibley Hyde, «Gender Differences in Sexuality», en J. C. Chrisler, D.R. McCreary (eds.), cit., pp. 471-494.

330. Según la definición del Merriam-Webster Dictionary: «Identity politics is politics in which groups of people having a particular racial, religious, ethnic, social, or cultural identity tend to promote their own specific interests or concerns without regard to the interests or concerns of any larger political group. Identity politics took its modern form during the second half of the last century.

como veremos, bastante inadecuada. La idea de fondo que anima la *identity politics* es casi una inversión de las reivindicaciones pasadas: los grupos sociales que se sienten oprimidos ya no tratan de obtener un reconocimiento como «iguales», sobre la base de alguna forma de comunidad humana, sino de obtener reconocimiento sobre la base de su «especialidad».[331] El desplazamiento es significativo: de una perspectiva igualitaria y comunitaria a una perspectiva reivindicativa y competitiva.

No es casualidad que este desplazamiento coincida con la revolución neoliberal. Tampoco en este caso, como en el de la irrupción prepotente del discurso de los «derechos humanos», hay que buscar razones proclamadas que relacionen ambos movimientos, sino ver cómo en el mismo desplazamiento estructural del que se originan, tanto el discurso de los derechos humanos como la *identity politics* encuentran su lugar óptimo. La progresiva pérdida de crédito, a principios de los años setenta, de la lección marxiana y socialista-comunista implica una reducción de los análisis enfocados en la dimensión estructural y colectiva de los fenómenos. La perspectiva en que se movían fisiológicamente las luchas sociales anteriores —dejando a un lado confusiones y abstracciones ideológicas— era la construcción de una sociedad nueva, de una nación nueva. Esta tipología de *identidades colectivas* desaparece por completo del horizonte coincidiendo con el giro neoliberal, mientras que en su lugar surge una esfera de «identidades» alternativas.

Ahora bien, toda identidad capaz de perpetuarse y desarrollarse debe conciliar en sí una serie de diferencias e inclinaciones. Esto sucede ya con la identidad personal, que reconcilia tendencias e impulsos variados armonizándolos en intenciones y proyectos de vida,[332] y sucede *a fortiori* con las identidades colectivas, que sobre-

---

It emerged as an emancipatory mode of political action and thinking based on the shared experience of injustice by particular groups —notably blacks, women, gays, Latinos and American Indians».

331. S. Kruks, *Retrieving Experience. Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Cornell University Press, Ithaca, 2001, p. 85.

332. Para un análisis general de la formación de la identidad personal y su ne-

pasan los límites de la finitud individual con los mecanismos de la *reproducción social*, propagándose entre generaciones. Lo que caracteriza las identidades colectivas históricas es una riqueza de contenido interno, que necesita ser cultivado, elaborado, amado y transmitido si se quiere que sobrevivan. Este tipo de identidades siempre tiene límites graduales y en cierta medida permeables, y es capaz de interactuar con lo que difiere de ellas mediante el intercambio voluntario o la participación.

Muy distintas son las formas de identidad que se construyen a partir de un gesto inaugural de negación, agresión o separación. En el caso de identidades colectivas como los estados-nación esto es lo que ha sucedido y sucede cuando unas disposiciones positivas como el «sentido de estado» o el «amor patrio» ceden el paso a la identificación por negación, dando lugar al chovinismo y el nacionalismo.

En el nacionalismo lo central ya no es el cultivo de su interior (cultura, sociedad, tradiciones, etc.), sino la negación de su exterior, el desprecio a los otros países, que confiere identidad en el sentido de «no ser otro». Las identidades protagonistas de la llamada *identity* politics nacen justamente a partir de la misma dinámica que los nacionalismos, es decir, mediante un gesto de *negación del «enemigo»*. Los sujetos no saben ni se molestan en saber si realmente es mucho lo que tendrán en común «internamente» a largo plazo, pues encuentran una identidad en el momento en que identifican un enemigo común. Típicamente esta clase de identidades, en el plano psicológico, adoptan la forma de una reivindicación pública de «orgullo». Un rasgo característico de las políticas de la identidad es expresarse en forma de orgullo X, donde X designa el grupo identitario en cuestión. En efecto, el orgullo es la respuesta psicológica simétrica y contraria a la *humillación*, y estas políticas de identidad se configuran como respuestas a una humillación, a un estigma percibido. Aunque es una dinámica muy comprensible, tiene un problema de fondo: es incapaz de crear realmente una *identidad*

---

cesaria inserción en las identidades colectivas remito al lector a A. Zhok, *Identità*, cit.

colectiva. Como se ha observado en el ámbito de discusiones sobre el comunitarismo, no todas las identidades colectivas tienen el mismo sentido: las identidades basadas en un solo rasgo positivo o, peor aún, en una sola aversión, son identidades efímeras, incapaces de crear verdaderas *comunidades*. Podemos identificarnos como hinchas de un equipo de fútbol, senderistas, filatélicos, bibliófilos, antisemitas o anticomunistas, pero ninguna de estas «identificaciones» puede crear una comunidad capaz de perdurar en el tiempo. En vez de términos como «comunidades» o «identidades colectivas», una expresión más apropiada acuñada al respecto es «*life-style enclaves*».[333]

Así que las «identidades» de la *identity politics* no son comunidades reales y solo existen de forma negativa, reivindicativa, como intentos de conseguir tutelas, garantías o derechos «especiales», o sea, reservados para ellas. Estas características tienen dos implicaciones fundamentales: generan procesos de fraccionamiento social ilimitado y desplazan la discusión pública de la esfera material a la esfera «simbólica».

El proceso de fraccionamiento es bien visible ya en el *second-wave feminism*, que prácticamente desde el principio empezó a dividirse en varias fracturas reivindicativas. Las feministas negras empezaron a decir que su lucha diaria no tenía nada que ver con la de las privilegiadas mujeres blancas;[334] las que reivindicaban las virtudes de un pensamiento específicamente femenino[335] entraron en ruta de colisión con las que consideraban que eso era un retrógrado «esencialismo»; las que preconizaban una forma de separatismo femenino autosuficiente[336] se encontraron en el polo opuesto de quie-

333. R. Bellah, R. Madsen, W. Sullivan, A. Swidler, S. Tipton, *Habits of The Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley, 1985, p. 335.

334. S. Thornham, *op. cit*, p. 27.

335. Cfr. C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993.

336. VV.AA. Radicalesbians, *The Woman Identified Woman*, reprinted in S. Hoagland, J. Penelope (eds.), *For Lesbians Only: A Separatist Anthology*, Onlywomen Press, Londres, 1988 [I ed. 1970].

nes proponían una fluidificación de los géneros, etc.[337] El único freno para la diáspora total era la posibilidad de hallar transversalmente, en las «identidades», un mínimo común denominador de la hostilidad: fue así como surgió la imagen del «hombre blanco heterosexual» como objeto favorito de críticas y reproches.

Pero el verdadero problema social que plantean estas dinámicas es el efecto de fraccionamiento social. Cualquier posibilidad de entablar una lucha social común por objetivos estructurales, cualquier intento de unir fuerzas con el objeto de definir políticas para una sociedad, tropieza sistemáticamente con una «política de identidad» que en realidad acaba siendo una política de desintegración progresiva de toda identidad.

Si se suprime todo análisis de las sociedades humanas que tome en serio los mecanismos económicos, los hábitos colectivos y las prácticas sociales centrándose en la identificación del enemigo, el resultado previsible es una focalización en los aspectos *simbólicos*.[338] Mientras los poseedores de capital y los lobis económicos ejercen su poder serenamente, sin ser molestados, mientras las estructuras sociales se disgregan, las culturas nacionales se disuelven, las subjetividades personales se debilitan, mientras sucede todo esto, los recursos intelectuales más «progresistas» se dedican a la vigilancia

337. «An exemplary conflict within the identity politics of sexuality focuses on the expansion of gay and lesbian organizing to those with other queer affiliations, especially bisexual and transgendered activists. Skepticism about inclusion of these groups in organizational mandates, community centers, parades, and festivals has origins in more traditional understandings of identity politics that see reclaiming lesbian and/or gay identity from its corruption in a homophobic society as a task compromised by those whose identities are read as diluted, treacherous, ambiguous, or peripheral. Some lesbian feminist critiques of transgender, for example, see male-to-female transsexuals in particular as male infiltrators of women's space, individuals so intent on denying their male privilege that they will modify their bodies and attempt to pass as women to do it; bisexual women dabble in lesbian life, but flee to straight privilege when occasion demands» (C. Hayes, *Identity Politics, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta ed. [https:// plato.stanford.edu/archives/ fall1018/entries/identity-politics/].

338. M. Lilla, *L'identità non è di sinistra. Oltre l'antipolitica*, Marsilio, Venezia 2018, p. 19.

obsesiva de los aspectos simbólicos del discurso, reclamando una reforma permanente de gestos y palabras, reforma que, oh casualidad, los poseedores de capital y los lobis económicos tienden a favorecer con arrobo. Este desplazamiento de lo estructural a lo simbólico puede verse como el simple resultado de una parcialidad de análisis (la misma que hemos destacado en el posmodernismo filosófico francés). Pero sería un error pensar que este movimiento es un mero epifenómeno desprovisto de poder. En realidad esta concentración en la esfera simbólico-cultural influye a su vez a escala social, y sobre esto vale la pena profundizar un poco.

29.5 Sobre lo «políticamente correcto»

El hecho de que la identity politics se haya centrado en factores simbólico-culturales ha dado pie a la expresión «políticamente correcto». Pero es una etiqueta engañosa que no refleja su significado radical. Cuando hablamos de lo «políticamente correcto» tendemos a pensar en cosas como la petición de soluciones ortográficas o expresivas «no discriminatorias». Y es cierto que también existe esto, con la introducción de eufemismos (como «invidente» en vez de «ciego», «de color» en vez de «negro», etc.), el cambio de pronombres personales (en los artículos académicos *she* en vez de *he* cuando se usan de forma impersonal), la sustitución de desinencias masculinas con asteriscos o con desinencias femeninas inéditas. Discutidas en estos términos, las críticas a lo «políticamente correcto» se limitarían a la conveniencia de dedicar tiempo y recursos a aspectos formales cuya incidencia en las costumbres sociales es cuando menos dudosa. En este caso el mayor riesgo sería la irrelevancia o la distracción de asuntos más importantes.

Pero esta tendencia cultural tiene ramificaciones mucho más radicales e insidiosas. Como observa Jonathan Friedman, los condicionamientos de lo «políticamente correcto» son una operación de organización hegemónica dentro de las élites, específicamente de las élites intelectuales.[339] En este sentido su impacto social no es

339. Friedman, *Politicamente corretto. Il conformismo morale...*, Meltemi, 2018, p. 31.

proporcional al número de personas directamente implicadas. En ambientes populares las gesticulaciones y censuras de lo «políticamente correcto» despiertan poco interés, pero las minorías implicadas están situadas en los puntos estratégicos de la creación de opinión pública (periódicos, escuelas, universidades), por lo que son minorías cuyo impacto tiende a ser extensivo.

Los eufemismos y las reformas ortográficas solo son un aspecto periférico de esta tendencia. El sentido profundo de lo «políticamente correcto» consiste en excluir de la lista de lo tolerable, lo pronunciable y, si es posible, lo pensable, aquello que se considera potencialmente ofensivo, o lesivo, hacia grupos que se presumen «estigmatizados» o «victimizados». Tradicionalmente, cuando se establecen sanciones legales contra las ofensas, para decidir qué es una ofensa se recurre a un promedio de opiniones compartidas y estabilizadas a lo largo del tiempo, es decir, son palabras o expresiones percibidas como lesivas con arreglo a una costumbre sedimentada. Pero se produce un deslizamiento importante cuando la percepción subjetiva y el deseo individual pasan a ser fuentes potenciales de derecho o de norma moral (véase el cap. 28). Cuando se admite que alguien puede poner límites a la expresión de otros con arreglo a su idea subjetiva de lo que es ofensivo o impropio, se abre un proceso que carece de moderación o límite. A una de las partes se le atribuye un privilegio unilateral, sin que tenga que confrontarse con la otra parte, cuyos derechos se comprimen. En estos casos, para que las «demandas de respeto» tengan peso normativo, el único argumento que se aduce es el malestar personal, la sensación subjetiva de vulneración e insulto frente a ciertas expresiones, argumentos o temas.

Entonces nos hemos salido de la esfera de los «juicios estéticos» para entrar en una esfera peligrosa, en la que unas valoraciones subjetivas inapelables pueden cobrar valor normativo en cuestiones tanto de forma como de contenido. Para ver mejor de qué estamos hablando pondremos un ejemplo.

El antropólogo Jonathan Friedman recuerda el caso que le llevó a interesarse por lo «políticamente correcto». En 1999 una

asociación cultural (Folkviljan och massínvandrig, «Voluntad popular y migración masiva») invitó a su mujer Kajsa Ekholm Friedman (KEF) a hablar en Estocolmo sobre un tema candente como era la cuestión migratoria en Suecia. La asociación cultural en cuestión, crítica con las políticas migratorias suecas, no tenía vínculos con grupos de extrema derecha, es más, se distanciaba de ellos. Al día siguiente un canal de televisión nacional y el principal periódico del país presentaba a KEF como dirigente de un grupo racista (¡sic!). Tras la divulgación de la noticia algunos estudiantes de doctorado del Departamento de Antropología Social atacaron a KEF en el periódico de Lund por incitación y respaldo al racismo. A pesar de que se publicó el texto de la conferencia, nadie se molestó en discutir las tesis planteadas en ella. En cambio varios colegas se distanciaron de KEF y hubo un intento de expulsarla de la universidad. Las consecuencias de este episodio se hicieron notar durante años y obstaculizaron su carrera.[340]

Los casos parecidos, aunque menos comentados, son muy frecuentes. Christina Hoff Sommers menciona muchos de ellos, tanto en redacciones de periódicos[341] como en departamentos universitarios de Estados Unidos,[342] donde la resistencia a las tesis de los grupos de presión *second-wave* puede costar muy cara en términos de carrera.[343]

Las acusaciones de sexismo, racismo, homofobia y similares pueden lanzarse con suma facilidad y con una preocupante tendencia a la dilatación semántica; como recuerda Friedman:

> Cuando los daneses votaron contra la Unión Monetaria, los comentaristas políticos suecos decidieron explicar el aconteci-

340. J. Friedman, *op. cit.*, pp. 76 ss. y pp. 125 ss.
341. Ch. Hoff Sommers, *op. cit*, p. 48.
342. *Ibid.*, p. 128.
343. «Intimidation has enforced a stultifying conformity. To criticize the New Feminist scholarship without having tenure is reckless in the extreme: it is now virtually impossible to find public fault with academic feminism without paying for it in drastically diminished prospects for jobs or advancement in the American academy» (Ch. Hoff Sommers, *op. cit.*, p. 134).

> miento en términos de xenofobia y de una preocupante tendencia al racismo. El primer ministro sueco llegó a sugerir que el Partido de la Izquierda, también bastante contrario a la Unión Europea, era cómplice de esta tendencia peligrosamente fascista.[344]

Para entender bien el fenómeno en cuestión es importante aislar tres de sus dinámicas internas, cuyas raíces ya hemos examinado: *1) la sacralización de la «víctima», 2) el reivindicacionismo de los derechos y 3) la politización posmoderna de la verdad.*

29.5.1 La sacralización de la «víctima»

Lo que llamamos «sacralización de la víctima» es una operación ética típica del triunfo de la razón liberal. Su punto de partida es el marco axiológico liberal, donde, al no existir ya valores objetivos, el único valor sui géneris que queda es el «sentimiento de libertad negativa». Dadas estas premisas y dado que la libertad negativa no tiene contenidos propios, el único contenido axiológico positivo en el que se puede converger lo da una negación doble: la *aversión* común a *negaciones* de la libertad subjetiva. Cada negación de la libertad subjetiva se ve como un ejercicio de «violencia» sobre un sujeto pasivo, la «víctima». La víctima entra así en la historia y en la esfera de la conciencia ajena a partir de su propia pasividad originaria: es «quien ha sufrido», y por eso quien carece notoriamente de culpa. En el marco liberal la «tutela de las víctimas» es lo único que ha quedado para basar en él un simulacro de unidad ética.

Pero ¿quiénes son las «víctimas»? Todos podemos encontrar ejemplos unívocos de sujetos en los que reconoceríamos la condición de víctimas de ciertas circunstancias, y que por lo tanto nos moverían a compasión. Pero aquí el proceso de reconocimiento no tiene la forma de la piedad personal sino, ante todo, la de la *normatividad.* La víctima representa el papel de fuente normativa. La

344. J. Friedman, *op. cit.*, p. 29.

creación de un grupo victimizado, según la lógica de la razón liberal, es un movimiento ético fundador. La víctima como tal adquiere inmediatamente una condición particular: es el inocente por definición (nace como pasividad), por lo que se le coloca por encima de cualquier juicio; poner en cuestión su condición de víctima sería un gesto moralmente imperdonable.[345] Cuando alguien ha logrado acreditarse (o le han acreditado otros) en la posición de «víctima», adquiere esa autoridad moral que en la sociedad moderna se ha sustraído a todas las demás voces, las que por definición solo expresan «opiniones personales».

Vale la pena recordar aquí, de paso, el estilema de las discusiones públicas conocido como *reductio-ad-Hitlerum* que ha merecido una atención especial por la frecuencia con que aparece en los debates de las redes sociales. Se ha reflexionado poco sobre por qué se ha impuesto este canon. La época del triunfo liberal adolece estructuralmente de un problema de inconclusión argumental: al no haber nada «sagrado», al no haber, por definición, valores compartidos a los que remitirse, es difícil que una argumentación ético-política pueda llegar a una conclusión compartida. Pero en vez de remediarlo aduciendo evidencias éticas positivas, se acusa al interlocutor de contigüidad con el «mal». La sociedad liberal actual surge de las ruinas de dos guerras mundiales, y en la segunda mitad del siglo XX Hitler y el nazismo se construyeron narrativamente no como un acontecimiento histórico ordinario, sino como un acontecimiento límite, ajeno, anormal, una suerte de locura masiva, refractaria a cualquier intento de comprensión histórica, como un «mal abso-

345. «La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima da prestigio, impone ser escuchado y promueve reconocimiento, activa un potente generador de identidad, derecho, autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza inocencia más allá de cualquier duda razonable. ¿Cómo podría la víctima ser culpable o siquiera responsable de algo? No ha hecho, le han hecho. No hace, padece. En la víctima se articulan carencia y reivindicación, debilidad y pretensión, deseo de tener y deseo de ser. No somos lo que hacemos sino lo que hemos padecido, lo que podemos perder, lo que nos han quitado» (Giglioli, *Critica della vittima. Un esperimento con l'etica*, Edizioni Nottetempo, Roma, 2014, p. 9).

luto» que solo admite una aversión concordante y rechaza, como sospechosa, cualquier reflexión al respecto. Es decir, que el nazismo hitleriano se ha construido como un punto argumentativo en el que el razonamiento debe detenerse y se pasa de las opiniones subjetivas, todas igual de válidas, todas igual de efímeras, al punto fijo de la condena pura y simple. De modo que encontrar la manera de asociar al nazismo hitleriano un tema, un argumento, una palabra del otro en una argumentación proporciona una victoria dialéctica, pues coloca al otro en una posición donde los argumentos son impotentes, al estar desacreditados de antemano.

Nuestra época no conoce «creencias fundadoras» como lo han sido en otras épocas las distintas ramificaciones de lo «sagrado», pero conoce una fe negativa en forma de «victimización absoluta», cuyo arquetipo es el nazismo hitleriano. Con esto no basta para determinar «quiénes son los buenos» o «qué es una buena acción», pero basta para «atacar a los malos». En el debate ético-político contemporáneo quien consigue jugar sus cartas aparentando estar del lado de la víctima y atribuyendo al interlocutor el papel de verdugo, ha ganado.[346]

29.5.2 La guerra reivindicativa de todos contra todos

La dinámica del derecho natural subjetivo, como hemos visto, acaba postulando sus inclinaciones subjetivas como fuente normativa, legitimada para plantear reclamaciones a terceros. En la situación actual esto significa que quien se coloca (o es colocado) en el papel de «víctima» adquiere un derecho, vago pero unívoco, a plantear reclamaciones que exigen ser satisfechas. La combinación de sacralización de la víctima y «reivindicacionismo» crea una dinámica en la que cada grupo dotado de una narrativa que lo presente

346. Naturalmente, con una lógica tan simplificada quien se considera víctima pretende tener siempre razón y surgen serios problemas cuando la otra parte también es capaz de alegar las mismas pretensiones: el caso de la infinita lucha de legtimaciones enfrentadas entre la narración israelí de la *Shoá* y la palestina de la *Nakba* merecería una reflexión (Cfr. D. Giglioli, *op. cit.*, p. 59).

como «oprimido» o «estigmatizado» tiende por eso mismo a adquirir derechos y tutelas especiales. Estos derechos pueden estar sancionados legalmente o ser solo parte de una nueva normatividad moral. El segundo caso es el más relevante para lo «políticamente correcto». Se acaba creando así un espacio amplio, en principio ilimitado, de «reivindicaciones potenciales» que a veces se convierten en normas jurídicas, pero ejercen el grueso de su eficacia en forma de *descrédito moral*: esta nueva normatividad moral es lo bastante indefinida y extensible a capricho como para ser una amenaza constante para muchísimos individuos.

Pensemos en una dinámica como la de la definición de «violencia sexual». Al principio el término indicaba la violación en su cruda acepción de acto sexual cometido bajo amenaza concreta o coerción física. Poco a poco la violencia sexual se ha redefinido como «violencia de género», generando un proceso de dilatación semántica que ha englobado: empujones y tirones durante las peleas domésticas, violencias psicológicas, violencias verbales, amenazas, comentarios degradantes, cortejo demasiado insistente, para llegar al conjunto de los actos sexuales en los que pueda ponerse en duda el claro consentimiento. Esta lista incluye una enorme casuística, en la que encontramos incluso las relaciones para las que se ha dado consentimiento pero este se considera insuficiente. En este ámbito se encuentran casos en que la relación sexual se ha producido en una condición de alteración debida al alcohol o las drogas, en que una de las partes se encuentre en una posición de autoridad o confianza con respecto a la otra, en que una de las partes haya mentido sobre su identidad, sobre su posición social, etc. En todos estos casos se asume que la parte «frágil» no ha dado un «consentimiento informado» y por consiguiente, a falta de un consentimiento auténtico, se dan las condiciones de una violencia.

Al tratarse de casos en los que normalmente no hay testigos, en los que la valoración de lo que es «molestia» o es «demasiado» es subjetiva, y en los que la palabra de la «víctima» debe creerse mientras no se demuestre lo contrario, se ha creado (sobre todo en Estados Unidos y el norte de Europa) una situación de alarma y una

búsqueda del «procedimiento justo» para evitar pleitos. Se ha discutido interminablemente sobre si es necesario un consentimiento verbal explícito, si es suficiente, si no es mejor ponerlo por escrito (*Sexual Consent Contracts*), o por vía telemática (app para *smartphone* como *We-Consent* y *Good2Go*), sobre lo que hay que hacer si después de haber suscrito el contrato se cambia de idea, etc.

Naturalmente, el problema que se plantea aquí es estructuralmente insoluble en el plano formal. La forma en que los individuos se reconocen mutuamente, valoran, aprecian, para luego consentir el apareamiento y tal vez también la procreación, suele ser sutil, personal, circunstancial; en ella intervienen un sinfín de gestos, entendimientos tácitos, códigos culturales específicos, señales. No en vano a lo largo de la historia las formas de acercamiento sexual han estado muy ritualizadas y sometidas a convencionalismos (bailes, cortejos estructurados, etc.). Con los procesos emancipadores del siglo XX gran parte de estas formas rituales y convencionales desaparecieron y aumentaron las ambigüedades, los comportamientos inciertos, la posibilidades de crear malentendidos. La supresión de estas formas rituales aumenta, sin duda, los grados de libertad, pero la consiguiente reducción de códigos culturales comunes complica la elección de la pareja «adecuada» y presupone un grado mucho mayor de responsabilización personal. Si en estas condiciones una de las partes ha sido definida previamente como víctima potencial —y con ello investida de un espacio indefinido de «derechos potenciales» frente a la otra—, el proceso de acercamiento mutuo puede llegar a ser prohibitivamente oneroso. No hay ninguna formalización, ninguna ley que pueda sustituir el acuerdo, personal e informal, sobre la confianza mutua. Desde el momento en que se empieza a razonar en términos de miedo recíproco y garantías legales, desaparece cualquier posibilidad de conocerse sobre bases fiduciarias: la relación entre los sexos se convierte en un campo de batalla y el otro, si acaso, pasa a ser un dispensador ocasional de servicios sexuales, un ser temible frente al que hay que andarse con cuidado.

En esta discusión lo más importante es comprender que el meo-

llo de la cuestión, en este caso, no es legal sino moral. La posibilidad de incurrir en una condena penal es solo una parte minoritaria del riesgo que conllevan estas nuevas tendencias censoras. Mucho más importante es el espacio de descrédito público en el que se puede caer con facilidad y sin necesidad de «pruebas». Alguien podría pensar, ingenuamente, que ese descrédito no pasa de ser una mera molestia, que es fácil sacudírselo, pero en realidad, en los ámbitos sociales y de carrera (por lo general cualificados) donde el *crédito entre colegas* es determinante, una caída en descrédito, incluso inmotivada y momentánea, puede costar carísima. Por eso lo «políticamente correcto» es un arma mellada si se blande contra las clases populares o «subordinadas», pero es un arma afiladísima cuando se usa en los ambientes sociales apicales, donde la carrera se hace sobre la base de un acuerdo entre iguales (de la magistratura a la universidad). En ellos, sufrir ataques virulentos de una minoría es suficiente para comprometer el acuerdo necesario que permita alcanzar una meta, y esto explica que el conformismo de lo «políticamente correcto» tenga esa capacidad de abrir brecha entre las élites.

29.5.3 La politización de la verdad

Pasemos al tercer punto: la confluencia de la perspectiva posmoderna sobre verdad y política en la temática censora de lo «políticamente correcto». Lo que caracteriza la actitud de lo «políticamente correcto» es la labor de censura previa que dificulta la discusión, siquiera de forma hipotética o problemática, sobre determinados temas, tesis o ideas. Se trata de «bloques sagrados», auténticos tabúes en sentido técnico, prohibiciones intocables cuya vulneración solo provoca repugnancia, a veces odio, pero ninguna discusión. Naturalmente, hay temas o argumentos ético-políticos que, a nuestro juicio, rozan un límite a partir del cual ya no hay espacio para la argumentación. Por ejemplo, si alguien empezara a alabar la «solución final» nazi delante de mí, yo seguramente cortaría la discusión. Pero es importante entender que ningún juicio sobre circunstancias reales es, de entrada, *axiológicamente obvio*. Hay temas

que nos parecen lo bastante conocidos, discutidos, aclarados, como para considerarlos bases para un juicio común sin discusión; pero siempre es concebible una revisión *factual* que cambie su interpretación. Hasta las intuiciones morales más sólidas tienen premisas empíricas e interpretativas que pueden volver a discutirse. Por ejemplo, por reducción al absurdo, nuestras *intuiciones morales* sobre el Holocausto podrían seguir siendo las mismas pero nuestro *juicio* sobre el Holocausto podría cambiar si tuviéramos motivos para creer que los datos históricos se han falsificado (tal es la vía ensayada —sin éxito— por los negacionistas). En este caso el elemento clave es el siguiente: mientras que un juicio moral basado en principios sobre un caso ideal puede generar intuiciones morales unívocas, esto no sucede nunca con los juicios morales concretos, con los casos reales. Pensar que se puede llegar directamente a juicios morales saltando la comprobación de verdades empíricas y contextuales es en sí mismo una forma de mentira moral.

Pero los planteamientos de la cultura posmodernista han agredido todos los procedimientos argumentativos referentes a la verdad y su búsqueda. Como hemos visto, la «verdad» se ha concebido como un constructo de poder y con ello se ha *politizado* estructuralmente. Una vez dado este paso, una vez que frente a una tesis cualquiera la pregunta que surge ya no es: «¿Qué fundamento tiene?» sino: «¿Qué se propone quien la pronuncia?», se ha dado el salto mortal al mundo de las censuras previas. En efecto, cuando la verdad se aplasta sobre lo «políticamente conveniente», toda posición contraria ya no será portadora de argumentos y verdades alternativas, sino simplemente un ataque a mis (nuestros) «valores» y, por lo tanto, a mí (nosotros) personalmente.

Las «intuiciones morales obvias» y los «tabúes» ya no son áreas circunscritas en las que rige un acuerdo consolidado y a largo plazo. Cada tema y cada argumento, de entrada, tiene la misma naturaleza: no importa lo sólido que sea, sino lo «útil a la causa» (y si la «causa» son reclamaciones subjetivas todo se reduce a lo útil que me resulte a mí). Frente a aquello a lo que no quiero dar crédito mi actitud ya no será discursiva, sino un llamado al des-

precio y la condena. Y mi actitud ya no será la de buscar argumentos más sólidos, sino una postura «convencional» o «victimista» como dispensador de autoridad. Paradójicamente, la desaparición de las «autoridades morales» públicas aumenta la vigilancia normativa de palabras y opiniones y multiplica el número de censores. Aumentan las barreras insuperables de la «conveniencia» expresiva, mientras que se reducen los espacios de libertad en la discusión pública.

Cabe señalar, de paso, que el estatuto epistemológico de gran parte de los constructos argumentales del *second-wave feminism* (de los que derivan las instancias de lo «políticamente correcto») es un estatuto incierto y claudicante. Además del amplio recurso, como bases argumentales, a tesis de matriz posmodernista y psicoanalítica —más propensas a la sugestión que a la demostración—, estos constructos teóricos suelen evaluarse en comunidades de «iguales» con características bastante excéntricas dentro de las comunidades científicas habituales. Mientras que en un ámbito científico ordinario el riesgo de sesgo de confirmación es bien conocido y se procura evitar minimizando la existencia de intereses personales en los estudiosos y redactores,[347] en el ámbito cultural que abrió con el *second-wave feminism* tiende a suceder lo contrario: el hecho de tener intereses personales se ve como un valor añadido, pues se asume que solo quien «experimenta ciertas cosas en su propia piel» puede hablar de ellas con autoridad. El resultado de esta dinámica es una gran dificultad para separar en la literatura de referencia argumentos objetivos de tesis militantes, posiciones científicas de posiciones políticas.[348]

347. En el caso de los artículos científicos es frecuente que se haga firmar un documento específico (*Conflict of Interest Disclosure Form*) que atestigua la falta de conflicto de intereses, es decir, de un interés personal por la obtención de ciertos resultados o la formulación de ciertos juicios.
348. Véase Ch. Hoff Sommers, *op. cit.*, p. 217.

29.5.4 Lo «políticamente correcto» como hegemonización ético-política

Si ahora hacemos un repaso de las tres raíces de lo «políticamente correcto» (pero una expresión más adecuada quizá sería «neopuritanismo liberal»), podemos sacar algunas conclusiones.

Lo primero que debe quedar claro es que cuando se habla de todo lo relacionado con la actitud «políticamente correcta» no se habla de una temática marginal. Este es un error común, que la reduce a una cuestión de «buena educación», si acaso con excesos maniáticos. Pero la esencia del proceso es crear una *hegemonía político-moral en las «clases apicales» de la sociedad.* Con esto no se quiere decir que exista o haya existido un plan, un «complot» dirigido a lograr la hegemonía, sino que el mecanismo interno de la razón liberal tiende espontáneamente a producir tales resultados. Si esta forma hegemónica adquiere tanta firmeza es porque no tiene carácter discursivo, argumentativo, sino que apela a la esfera emocional invocando indignación por un lado y vergüenza por otro. La dinámica de la víctima en cuestión otorga a unos grupos, a unas instancias, privilegios unilaterales: pueden odiar en nombre de la lucha contra el odio, acosar en nombre del acoso, obtener favores en nombre de la justicia.[349]

Los asuntos implicados en estos vetos o tabúes no son marginales, pues tienen un gran impacto en la vida social, la educación

349. En este proceso de conceder privilegios en nombre de la justicia, una dinámica bien conocida es la llamada «acción positiva» (*affirmative action*), vigente sobre todo en Estados Unidos. Consiste en introducir ventajas para que miembros de grupos considerados, de alguna manera, desfavorecidos puedan acceder a determinados puestos. Como se trata de una serie muy variada de iniciativas políticas, es difícil hacer una evaluación de conjunto. Hay casos en que las intervenciones correctivas específicas pueden resultar útiles. No obstante, estas iniciativas tienden a generar envidia, hostilidad y una notable sensación de injusticia y discriminación. Por ejemplo, tal como recuerda Robert Hughes, la rebaja de la puntuación para el acceso a las universidades de candidatos afroamericanos ha provocado rabia y desconcierto en otras minorías étnicas estadounidenses, como los ciudadanos de origen asiático (R. Hughes, *La cultura del piagnisteo,* Adelphi, Milán, 2013, pp. 83-84).

infantil, las estructuras familiares, las relaciones entre culturas, la bioética, etc. Así las cosas surge la amenaza, siempre latente, de que frente a planteamientos que no sean apriorísticamente favorables a las soluciones liberales se dispare una salva de acusaciones de «racismo», «machismo», homofobia», etc. Así se prepara el terreno para un debate público en el que algunos planteamientos tienen patente de legitimación apriorista preferente. Por ejemplo, si alguien considera necesario fomentar la cultura de su país o defender la soberanía democrática dentro de las fronteras nacionales, puede tener que hacer frente a acusaciones (o sospechas) de racismo, xenofobia, etc.[350] Si alguien pone en duda la justeza de prácticas controvertidas como la maternidad subrogada corre el riesgo de que le tachen de «homófobo»., etc.

Esta tendencia provoca ante todo una falsificación y un desequilibrio en el debate público, donde todos los puntos de vista que dudan de las virtudes de una fluidificación radical de las estructuras sociales se ven obligados a partir a la defensiva.

En segundo lugar, esta tendencia crea un distanciamiento creciente entre las formas de discusión de las élites —para las que la amenaza de las censuras «políticamente correctas» es muy real— y las formas de discusión populares, en las que dichas censuras surten poco efecto. En regímenes democráticos este distanciamiento no puede dejar de tener graves repercusiones, creando fracturas incurables en el debate público.

Por último, pero no menos importante, la articulación de los grupos definidos como víctimas y por lo tanto «socialmente en

350. «Quienes se oponen a la polarización y la fragmentación cultural, y creen que la política multicultural es una forma de segmentar la población territorial de la nación, son etiquetados rápidamente como racistas. El ministro [sueco] de inmigración, por ejemplo, ha proclamado que todos los que se oponen a las políticas migratorias del estado deberían ser procesados por racistas. Una publicación gubernamental sobre el racismo [...] ha sugerido que el significado de la palabra se amplíe para incluir todas las representaciones basadas en "valoraciones extremadamente positivas de la identidad cultural propia", porque dichas valoraciones pueden usarse contra los inmigrantes» (J. Friedman, *op. cit.*, pp. 154-155).

deuda» genera una competencia social hacia reivindicaciones particulares, con resultados muy divisivos. A este respecto es importante señalar que el único grupo que no aparece *nunca*, ni por casualidad, entre los que se consideran oprimidos y necesitados de protecciones especiales, es el «proletariado» en cualquiera de sus versiones actuales. Es revelador de la naturaleza del fenómeno el que la principal forma de «victimización» de la sociedad liberal, determinada por la inferioridad económica, se deje cuidadosamente fuera del escenario. Como indicábamos antes al hablar de los «derechos humanos», las amnesias selectivas de los actuales luchadores por los derechos son un claro índice de la naturaleza de estas tendencias, que aparecen como efectos colaterales del triunfo de la razón liberal.

En total, el efecto de estos procesos es doble. Por un lado cada sociedad se *fragmenta en una miríada de reivindicaciones particulares que por definición no pueden generalizarse*; el sistema económico selecciona favorablemente este proceso, pues crea un ambiente competitivo y debilita las instituciones políticas que velan por la sociedad en conjunto. Además este proceso de particularización *ataca sistemáticamente las ideas de «normalidad» y «naturalidad», con sus corolarios*. A este último punto queremos dedicar algunas observaciones en la próxima subsección.

29.6 La razón liberal como «deshumanismo»

Desde el principio, la referencia liberal a la «naturaleza» tuvo la única función de deslegitimar el conservadurismo tradicionalista, sustituyendo su autoridad por otra fuente autoritativa, la «naturaleza», justamente. Este recurso a la dimensión «natural» no hace ningún intento serio de definir la veracidad de un ordenamiento autónomo de valores, fines, virtudes. La «naturaleza» de la razón liberal, desde el principio y consistentemente en el tiempo, es un estado de naturaleza ficticio poblado de individuos ficticios sin pertenencias culturales, territoriales, sin pasado ni sociabilidad. Los «derechos naturales», a su vez, solo son ficciones útiles, que una vez

obtenido suficiente poder (como «ideología de los derechos humanos»), ya ni siquiera necesitan seguir fingiendo que están «basados en la naturaleza» y confiesan sin ambages su carácter pragmático.[351] A la razón liberal la «naturaleza» solo le sirve para socavar la norma consuetudinaria, definida por la tradición, para luego dar paso a una idea de naturaleza vaciada, mecanizada, concebida como instrumento vacío, como medio disponible para cualquier fin.[352] La naturaleza que se afianza paralelamente a la imposición de la razón liberal es la naturaleza fisicalista, de la que se han retirado las teleologías de la materia biológica.

Por consiguiente, la imposición de la razón liberal se expresa como un ataque, unas veces patente y otras implícito, a toda noción de *normalidad social* primero y de *naturalidad biológica* después. Al ser la normalidad social y la naturalidad biológica las dos fuentes primarias e insoslayables de toda fundación axiológica, la razón liberal se despliega como *nihilismo realizado*. Este nihilismo, como disolución de cualquier referencia, valor y orientación, adopta muchas formas, algunas defendidas explícitamente, otras que aparecen por defecto porque la razón liberal ha vencido las fuerzas que eran capaces de oponerse a ellas.

En este segundo grupo encontramos todos los efectos colaterales de las dinámicas capitalistas que hemos examinado antes. El desarraigo territorial, el carácter negociable de cualquier valor, la disgregación de las identidades personales, la pérdida de la unidad social, el empobrecimiento del tejido moral y por último la degradación ambiental (que de hecho es un ataque a la naturaleza en todas sus dimensiones, desde los desequilibrios ecológicos hasta los desequilibrios orgánicos internos).

Si nos fijamos en las teorizaciones explícitas encontramos esta tendencia ante todo en el ámbito de la reflexión posmodernista, bajo la égida del *antiesencialismo*. El rechazo a la esencia tal como lo expresan los representantes del posmodernismo francés es un

351. Véase *supra*, sección 28.7.
352. Véase *supra*, cap. 26.

proceso que arrastra inmediatamente consigo al abismo las ideas de verdad-falsedad, justicia-injusticia, valor-desvalor, humanidad-inhumanidad, normalidad-anormalidad. Las conocidas proposiciones del movimiento antipsiquiátrico, cuyo ilustre exponente filosófico es Michel Foucault, expresan bien este asunto. Para enfrentar los abusos de la detención psiquiátrica, en los años sesenta se adoptó una estrategia, tan radical como problemática, de cuestionar la legitimidad misma del concepto (esencia) de enfermedad mental.[353] Con un procedimiento que ya hemos examinado, la imposibilidad de trazar una frontera clara entre normalidad y patología psiquiátrica permitió poner en duda la categoría misma de enfermedad mental, a la sazón interpretada como el resultado de una decisión política, de una prevaricación social o de un ejercicio arbitrario del poder.

Este movimiento, con una dinámica típica de la razón liberal, al principio tuvo efectos emancipadores reales, pues permitió poner sobre la mesa unas categorizaciones rígidas y dogmáticas, para derivar poco a poco hacia situaciones aporéticas e insostenibles. Más adelante ha reaparecido y se ha impuesto la necesidad operativa de restablecer la categoría de enfermedad mental, dejando atrás los planteamientos de la antipsiquiatría. Pero esta evolución no ha estado desprovista de consecuencias a largo plazo pues, si por un lado ha permitido una revisión útil de las normas sobre la detención psiquiátrica, por otro ha contribuido a socavar y deslegitimar el concepto mismo de normalidad.[354]

Algo parecido sucede con el par humanidad-inhumanidad. La crítica al *humanismo* es un rasgo frecuente de la cultura posmoderna, que toma distintas direcciones. El núcleo sería el cuestionamiento de algo parecido a una «esencia humana». También en este caso se puede recurrir cómodamente al «juego del límite incierto». Mostrando los límites borrosos de la categoría «humanidad» (como

353.Th. Szasz, *The Myth of Mental Illness,* Harper & Row, Nueva York, 1961.

354. Para una discusión amplia sobre el problema de la definición de «patología psiquiátrica» véase A. Zhok, *Identità,* cit., pp. 129-233.

en la paradoja del sorites)[355] e invocando *ad hoc* la evolución biológica y el cambio histórico, se puede intentar deslegitimar la idea misma de «naturaleza humana común». Las implicaciones de esta deslegitimación están muy infravaloradas. Si bien varias versiones del humanismo (como la de la Ilustración), con sus nociones específicas de los valores, pueden cuestionarse sin dificultad, una posición de rechazo perentorio de lo humano como tal, como punto de vista preferente sobre el mundo, abre inmediatamente abismos insondables. No disponemos de ninguna perspectiva que nos permita sortear la datidad humana que habitamos, con sus facultades y preferencias estructurales. Toda operación que proponga abandonar el punto de vista humano, imaginando que se pueden suspender las facultades y preferencias humanas en las que nos apoyamos, es una operación ilusoria y engañosa. Lo que atribuimos como facultades y preferencias a otras especies solo se lo atribuimos, e imaginamos, como variante de una facultad o preferencia de lo que conocemos en primera persona como seres humanos.

Naturalmente, nosotros como humanos también somos libres de considerar que la vida de otra especie, o de todas las demás especies, son más dignas que la nuestra, o igual de válidas, o igual de indiferentes, etc. Pero cada una de estas operaciones se hará presuponiendo la humanidad que encarnamos. Nuestras quejas sobre las lamentables insuficiencias de la humanidad toman como referencia las facultades y preferencias humanas, sin ellas no tendrían ningún sentido. Somos libres de adherirnos a alguna postura «antihumanista» en el sentido de subordinar nuestros intereses de especie a la supervivencia de otras especies no humanas. Pero esta operación, de nuevo, se basaría en facultades y valores humanos y solo la entenderíamos porque somos humanos, mientras que carecería totalmente de sentido para todas las especies no humanas que conocemos.

355. Como es bien sabido, la «paradoja del sorites» es esa paradoja semántica de la antigüedad en la que se muestra que un cambio gradual de un ente —por ejemplo, el de un montón (sorites) de arena cuando se van quitando granos— lleva a situaciones indefinibles (por ejemplo: ¿cuántos granos de arena se necesitan para que se pueda hablar de «montón»?).

El hecho de que lo que somos sea fruto de la evolución o del buen Dios es irrelevante si se pretende deslegitimar el punto de vista humano: estos supuestos orígenes causales no nos dotan de ningún punto de vista superior y exterior para valorar lo que somos. Podemos suponer que nuestra capacidad de amar a nuestros hijos, enamorarnos, sentir empatía, tener sentido de la lealtad, etc. son productos accidentales, resultados de una larga evolución. Podemos admitir que no todos los ejemplares de *Homo sapiens* son sensibles a estos «valores». O incluso que no sabemos lo que nos depara una posible evolución futura. Pero nada de esto afecta en lo más mínimo al hecho de que nuestra orientación ética, esa base sobre la que erigimos nuestras esperanzas y expectativas, presuponen la validez de esos «valores», y que si suprimimos su validez lo que tenemos no es una ética alternativa, sino la nada. Ninguna «esencia» está escrita en mármol y ninguna está predispuesta para ser definida cómodamente por género próximo y diferencia específica,[356] pero ante una esencia humana solo podemos optar por tratar de tematizarla o dejar que obre en nosotros sin ser tematizada, pues ni siquiera sabríamos imaginar un proyecto positivo en el que se sortee y se deje atrás.

El juicio efectista de Foucault en la conclusión de *Las palabras y las cosas*, donde dice que el hombre es una invención reciente y pronostica su próximo fin, juega a propósito con la ambigüedad entre la *noción* de humanidad (es más, en una acepción concreta) y la esencia de lo humano.[357] Como para Foucault no hay ninguna esencia que trascienda el uso verbal, hacer que el fin de lo humano

356. Para una discusión de la acepción no platónica de «esencia», capaz de dar cabida al cambio histórico, remito al lector a A. Zhok, «The Ontological Status of Essences in Husserl's Thought», en *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 11, 2011, pp. 99-130.

357. «En todo caso, una cosa es cierta: el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se ha planteado el saber humano. Si nos limitamos a una cronología relativamente corta y a un ámbito geográfico reducido (la cultura europea a partir del siglo XVI), podemos estar seguros de que en ellos el hombre es una invención reciente. [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente revela con claridad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá su próximo fin» (M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milán, 1967, pp. 413-414).

coincida con la superación de la idea de humanidad no le parece un sofisma. Volvemos a encontrar este antihumanismo de forma más explícita y acabada veinte años después en el ensayo de Lyotard sobre lo Inhumano, que plantea la idea de una superación tecnológica de lo humano en una forma capaz de prescindir del cuerpo, evitando así el sufrimiento físico, los afanes de la reproducción, etc. Para Lyotard ya la adición y la transformación de facultades mediante la educación sería algo «inhumano», en cuanto forma de violencia y constricción; y en este sentido la adición o la transformación de facultades en forma tecnológica no sería una «inhumanidad» tan distinta ni incomprensible.[358]

Aquí, conforme al modelo de la razón liberal, la superación del límite, de los límites propios, se plantea como una operación intrínsecamente deseable. Se abre así la temática desarrollada en las últimas décadas con el nombre de «posthumanismo» o «transhumanismo», en la que se presenta, como una suerte de nueva utopía, la idea de la transformación radical del hombre en «otra cosa» por vía tecnológica.

Esta perspectiva muestra dos líneas de desarrollo, a veces solapadas: la primera (para la que usamos el término «transhumanismo») concibe las modificaciones tecnológicas del cuerpo humano —ingeniería genética, nanotecnologías, etc.— como un modo de *potenciar, mejorar, aumentar* las facultades humanas. Esta visión transhumanista, visible en Lyotard, está expresada en su forma más cabal en autores como Hans Moravec[359] y Ray Kurzweil[360]. La segunda (a la que, siguiendo la sugerencia de Miah,[361] llamamos «posthumanismo cultural») no se plantea un aumento de las facul-

358. S. Herbrechter, *Posthumanism. A critical analysis*, Bloomsbury, Londres-New Delhi-Nueva York, 2013, pp. 7-8.
359. H. Moravec, *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988.
360. R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Viking Press, Nueva York, 1999.
361. A. Miah, «A Critical History of Posthumanism», en B. Gordijn, R. Chadwick (ed.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, Berlín-Nueva York, 2008, pp. 71-94.

rades sino más bien una *disolución de los límites* de la subjetividad humana como tales, puesto que la identificación de una *alteridad* (como otra especie u otro sexo) se ve como algo intrínsecamente divisivo.[362] Ejemplos de posthumanismo cultural son autoras como Katherine Hayles[363] y Donna Haraway[364].

Las diferencias entre estas tendencias muestran en filigrana su pertenencia común al régimen de razón liberal. En el transhumanismo se expresa la *hipóstasis del medio a fin* que hemos señalado varias veces: la *voluntad de potencia* (no en vano encarnada por ese numen tutelar del transhumanismo que es el superhombre nietzscheano) se plantea como *finalidad vacía fundadora*. La potencia, el aumento de la capacidad de hacer, la superación de los límites dados, no extraen su sentido de ningún ordenamiento valorial, sino que son fines en sí mismos. Los rasgos fundadores de la razón liberal, con su falta de una base valorial objetiva y la libertad negativa como albedrío, desembocan en la pura *hybris*: la «superación de sí» como salto a la oscuridad, en nombre de un poder indefinido. En este proceso, la identidad presente de lo humano aparece como un accidente efímero.

El *posthumanismo cultural*, en cambio, se centra en la magnificación de este aspecto de contingencia efímera. También esta segunda tendencia hunde su raíz en la libertad negativa, desvinculada de cualquier valor supraindividual, pero en este caso la negatividad no se desarrolla en la dirección de la *conquista de potencialidades vacías, sino en la de la abolición de los viejos límites*. Hay una clara coincidencia de intenciones entre posiciones como las de Hayles y Haraway y las tesis de Judith Butler sobre la fluidificación de la identidad sexual. Haraway concibe la ruptura de los límites entre hombre y máquina y su hibridación en forma de cíborg como la solución definitiva y radical a todas las discriminaciones creadas

362. A. Miah, *op. cit.* , p. 89.

363. N. K. Hayles, *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics,* University of Chicago Press, Chicago, 1999.

364. D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature,* Routledge, Nueva York, 1991.

por el patriarcado, el colonialismo y el esencialismo.[365] El anclaje de los géneros en el binarismo sexual se disolvería gracias a la tecnología, que nos libraría de las angustias del cuerpo.

Mientras que el nihilismo transhumanista se expresa en la búsqueda de medios crecientes para fines ausentes, el nihilismo del posthumanismo cultural se expresa en el rechazo de toda identidad «normal» o «natural».

Este ataque a la idea de «naturalidad» es tan radical como insostenible. Su forma de argumentar es la que hemos visto ya varias veces, imaginar que para conceder sustancialidad a una categoría debe presentarse como una especie de caja con límites claros y definidos. Una vez demostrado que los límites de una categoría no tienen la claridad y definición pronosticadas, se procede a borrar la sustancialidad de la categoría, que queda reducida a prejuicio o prevaricación política. Esta especie de «ontología del sorites» no pasa de ser un truco retórico. Su única aportación a la reflexión es recordar que las unidades y las diferencias del mundo no pertenecen a la materia bruta sino a nuestra experiencia. No hay ningún «salto» repentino en las longitudes de onda del espectro de los colores, pero esta continuidad en el paso de un color a otro no hace que para nosotros sea irrelevante la diferencia entre un rojo y un verde.

Tampoco determinar la «contingencia» (la posibilidad de ser de otro modo) de algo lo vuelve irrelevante. El hecho de que en el universo los ojos también habrían podido no evolucionar nunca no cambia ni en una coma el placer que sentimos ante una puesta de sol o un Caravaggio: el que algo pueda ser un resultado contingente no resta nada a su validez absoluta de existir como existe ahora. Nuestro ojo no inventa los colores de la nada, pero ellos tampoco existen en ausencia de ojos: son lo que son en el encuentro entre los ojos y el mundo de las cosas iluminadas. Si alguien, basándose en esta naturaleza del fenómeno, quiere declararlo insustancial, irrelevante, accidental, lo único que puede esperar es excluirse a sí mismo de experimentar toda la belleza que puede ofrecer el mundo cromá-

365. D. Haraway, *op. cit.*, p. 155.

rico. Y esto se aplica a todas las categorías y todas las diferencias.

La naturaleza, conviene recordarlo, no define ninguna norma, por lo que no existen *obligaciones* dictadas por la naturaleza y tampoco, por consiguiente, «comportamientos *contra natura*» (en el sentido de vulneración de una ley natural). Pero esto no quita que la naturalidad sea una *base axiológica insoslayable*. Por ejemplo, para la especie humana sentir cierto grado de empatía hacia quien sufre es natural y es fuente de valor; y en este sentido el comportamiento de un psicópata, que puede matar o torturar a cualquiera con total indiferencia, se considera *patológico* y choca con las expectativas valoriales humanas. Lo cual no significa ni que en la naturaleza la indiferencia del psicópata sea una rareza inaudita (de hecho es la norma para la mayor parte de las especies animales), ni que en la naturaleza haya alguna «ley» escrita que diga qué hacer con los psicópatas. Nuestras leyes formales, o normas sociales, referidas a los psicópatas pueden variar con arreglo a los conocimientos científicos, las capacidades terapéuticas, etc. Porque una ley dice *qué hacer*, y lo que hacemos siempre depende de opciones concretas: de nuestros conocimientos y nuestras capacidades. Pero a diferencia de esta dimensión *normativa*, que puede variar contingentemente, nuestro juicio de *valor* sobre el psicópata permanece estable, pues se basa en un rasgo especie-específico calificador (en una «normalidad» humana).

Esta distinción entre dos sentidos de la «normatividad», uno *télico-valorial* y el otro *coercitivo-legal*, es crucial. Las normas sociales sobre el psicópata pueden cambiar, mientras que el juicio de desvalor sobre su comportamiento se basa en una característica natural, especie-específica; y el que dicha característica natural no sea una necesidad apodíctica, pues no pertenece a los arácnidos ni a los reptiles, no cambia ni un ápice la solidez de nuestro juicio.

En el mismo sentido, podemos encontrar que la capacidad de ver, o de hablar, o de deambular, son naturales en la especie humana; y por eso les atribuimos valor, planteándolas como capacidades deseables, y si alguien carece de ellas podemos tratar de ayudarle a colmar esa carencia (pero es porque la percibimos como una carencia). Tampoco en este caso hay ninguna obligación ins-

crita en la naturaleza, pero a partir de una atribución de valor basada en un juicio de normalidad natural podemos *construir* normas que traten de remediar la ceguera, la afasia, la parálisis o cualquier otra cosa. De modo que aquí no hay espacio para normas *coercitivas*: nadie obliga al ciego a curarse. En el caso de la anormalidad de un psicópata, en la medida en que su comportamiento sea lesivo para otros, es sensato obrar coercitivamente. En los casos de alejamientos defectivos de la normalidad que sean inocuos para otros, como la ceguera, lo sensato es dar la posibilidad de recuperar la normalidad (si es técnicamente posible), pero no tiene sentido imponerla.

Es importante entender que es justamente la naturalidad la que obra como base normativa, en el sentido valorial-télico: justificamos el intento de remediar la ceguera del ciego —si lo desea— asumiendo que ser un humano normal tiene valor. Aquí la voluntad personal es una instancia de segundo nivel que toma en consideración el deseo individual porque se ajusta al valor natural. En cambio, si estuviéramos frente a uno que ve y pide la intervención de la sanidad pública para volverse ciego, su petición nos parecería contraintuitiva y difícil de justificar.[366] Si alguien se empecinara en esta dirección, eliminando toda referencia a la naturalidad y sustituyéndola íntegramente por el deseo subjetivo, abriríamos el camino a una situación en la que el esfuerzo colectivo por satisfacer las voluntades personales tendría que retirarse.

La hostilidad hacia el concepto de «naturalidad» en el plano ético está motivada por el uso coercitivo-legal que se ha hecho de él en el pasado. Declarar una práctica ajena a la normalidad para establecer sin más su ilicitud ha sido una propensión histórica frecuente, sobre todo en situaciones influidas por las religiones monoteístas, donde la idea de «ley natural» se combinaba con la idea de una voluntad divina. Bajo estas premisas, comportamientos «an-

366. No es un caso meramente hipotético. Hay casos de *Body Integrity Dysphoria* en los que el sujeto expresa el deseo de ser mutilado o quedar discapacitado de alguna manera.

tinaturales» pueden traducirse fácilmente en «violaciones de la voluntad divina» y conducir, por ello, a prohibiciones sociales. Pero este paso no está justificado si no se aceptan esas peculiares premisas teístas.

Aunque *deducir una ley-coerción* de una esencia natural es erróneo, atribuir valor *prima facie* a lo que se identifica como «natural» es una operación que además de tener fundamento es insoslayable.

«Natural» es una expresión muy problemática en el plano axiológico si la referimos a la mera «datidad en la naturaleza». En la naturaleza podemos encontrar tanto el virus de la gripe como la anemia falciforme. Pero el uso valorial-télico de «natural» no se limita a registrar datidades naturales, sino que sitúa en el centro la *funcionalidad* normal del hombre. Tomar una medicina para curar una enfermedad no es «*contra natura*» (por ser la medicina un artificio), sino un acto *conforme a natura*, porque está basado en el buen funcionamiento del organismo humano: la medicina es una intervención exterior que sirve para restablecer un valor definido por la funcionalidad natural, y dicha funcionalidad implica alcanzar unas facultades promedio especie-específicas, la capacidad de seguir vivos y reproducirse entre generaciones. Asimismo, una intervención de ingeniería genética que se limite a la línea somática (que no pase a las generaciones siguientes) y sirva para corregir una disfunción orgánica (como la antes mencionada anemia falciforme), es justificable sobre una base natural porque ayuda a restablecer una funcionalidad coherente con la normalidad natural de la especie. En cambio, una intervención de ingeniería genética que tratara de «innovar» en un organismo no estaría guiada por el restablecimiento de una funcionalidad natural y carecería de justificación. Por último, una intervención genética «innovadora» en la línea germinal (y por lo tanto transmisible a la siguiente generación) carecería de justificaciones positivas y tendría motivaciones adversas: en tal caso la innovación no restablece ningún valor natural y sus consecuencias imprevisibles amenazan a otros sujetos (la progenie, las generaciones futuras).

Es preciso entender bien por qué la naturalidad, en el sentido

funcional que hemos mencionado, tiene una prioridad fundadora axiológica *prima facie*. La primera y fundamental razón es la que se ha explicado antes y podemos reformular así: una modificación de lo que somos que sustituya los fundamentos, las preferencias y las facultades especie-específicas no es racionalmente imaginable, porque las formas y los contenidos de todo lo que podemos imaginar (y esperar) dependen justamente de lo que somos.[367] Nosotros no sabemos ni, por principio, podemos saber cómo sería ser escorpiones o ángeles, y cualquier fantasía, cualquier auspicio guiado por estas imaginaciones es un simple y gratuito salto a la oscuridad.

Después hay que entender qué es lo que atribuye un valor *coeteris paribus* positivo a los equilibrios naturales existentes, dentro y fuera de nosotros. Para un creyente la positividad está implícita en el aserto de que el equilibrio natural existente es algo que el creador ha «donado» por razones inescrutables y solo nos queda someternos a él. No es esta, sin embargo, la perspectiva que nos interesa adoptar, sino la de una justificación laica, que puede discurrir en las siguientes líneas.

Hasta donde sabemos, nosotros, como especie viviente, somos el resultado de un larguísimo recorrido evolutivo. Cada una de las especies que han llegado hasta hoy es un «proyecto exitoso», probado y seleccionado por una inacabable secuencia de pruebas y errores, un «proyecto» cuyo complejo equilibrio le permite seguir existiendo y reproduciéndose de generación en generación. Y eso, para cada ser vivo, es un valor básico, mínimo pero intocable.

Este estado de cosas nos dice que lo que ahora es, como ordenamiento natural, tiene razones poderosas para ser como es, aunque desconozcamos esas razones y aunque tengamos que desconocerlas siempre. Con respecto a este dado, cada variación conjetural, cada experimento, tendría la carga de la prueba de demostrar que la variante propuesta es una mejora, que las ventajas superan los posibles daños. Y naturalmente lo que cuenta como ventaja o daño solo

367. Para una discusión detallada sobre los límites de la imaginación racional véase A. Zhok, *Rappresentazione e realtà*, cit.

puede evaluarse como tal a partir de lo que somos aquí y ahora como especie. Nosotros no dominamos, ni mucho menos, la inmensa pluralidad de las condiciones de equilibrio que a los organismos que somos nos permiten existir y prosperar a lo largo del tiempo en este planeta. Podemos, si hay motivos sólidos, introducir modificaciones limitadas, correctivos locales, vigilando sus implicaciones y conscientes de que incluso en el mejor de los casos nuestra capacidad de comprobar las consecuencias de una modificación inducida serán limitadas. Pero todo proyecto de autocreación antrópica (trans- o post-humanista) es una pesadilla distópica disfrazada de sueño.

Un argumento parecido, aunque menos fuerte, puede aplicarse a la *normalidad social*, es decir, la tradición, los usos y costumbres consolidados. Las costumbres sociales, los hábitos colectivos, los ordenamientos comunitarios y familiares también se forjan a lo largo del tiempo por pruebas y errores. Aunque son intervalos temporales mucho más cortos que los evolutivos, cuando encontramos una costumbre consolidada, también en este caso debemos considerar que representa una *forma de vida* (social) que ha demostrado ser capaz de funcionar de generación en generación. Y también en este caso ningún sujeto presente tiene un conocimiento global de todas las condiciones, todos los equilibrios y todas las implicaciones que intervienen simultáneamente en un sistema social. De modo que cualquier forma de ingeniería social que se crea capaz de crear alegremente formas sociales radicalmente nuevas e inauditas es una forma de *hybris*, y es plausible suponer que será incapaz de gobernar los desequilibrios creados. Pero en este caso el sistema tiene menos complejidad que la de los equilibrios naturales y su inercia temporal también es inferior, por lo que el margen para introducir mejoras graduales y vigiladas en mayor.

Aunque las formas de vida social son «constructos humanos», ni son el resultado de planes preconcebidos ni son transparentes para quien las habita: nadie conoce todas las razones de la existencia a lo largo del tiempo de un sistema social, una costumbre o un hábito colectivo. Veamos un caso sencillo, como el llamado «sentido

del pudor». Es cierto que se trata de un aspecto antropológico que se expresa de formas muy variables, y no es fácil reconstruir los factores que intervienen en él: probablemente juegan algún papel los códigos internos que señalan la disponibilidad sexual, la educación de los menores, las condiciones climáticas de referencia y más cosas. Pero no saber por qué dentro de una sociedad algunos comportamientos se consideran «vulneraciones del sentido del pudor» (obscenidades) y otros no, no vale como motivo para considerar justificada esa costumbre. No hay razones apodícticas que prohíban concebir una sociedad en la que, pongamos, el coito pueda realizarse libremente en público y en cualquier lugar. Y podemos incluso imaginar una historia creíble en la que dicha costumbre aparezca como un rasgo consuetudinario. Pero estas razones no son suficientes para declarar gratuita e inmotivada nuestra actual reticencia ante esa posibilidad. Frente a costumbres consolidadas, la falta de argumentos decisivos que las sustenten nunca es un argumento en su detrimento.

Las pequeñas variantes de costumbres, experimentales y reversibles, son legítimas y de hecho tienen lugar constantemente en cada sociedad. La ley debe seguir y legitimar a *posteriori* las costumbres cuyo funcionamiento ha quedado probado. Cabe desconfiar, en cambio, de las leyes que fuerzan la costumbre actual creyéndose en el deber de «revolucionar las costumbres» en función de unas formas imaginarias de vida idealizada, ya que la capacidad de concebir esas formas de vida y visualizar sus implicaciones a largo plazo es muy limitada.

La posible introducción de una norma social nunca debe evaluarse partiendo de un solo caso imaginario, cuyo escenario pueda parecer justificable; hay que preguntarse cuáles serían las implicaciones cuando el escenario normado se convirtiera en un *nuevo hábito colectivo*, en una *costumbre generalizada*. Porque una norma social siempre implica la *legitimación de una costumbre nueva* y no, simplemente, la *tutela de una casuística individual*.

Un caso en el que parezca razonable que alguien venda sus órganos a quien los necesita para un trasplante no es suficiente para legitimar la práctica; hay que imaginar una sociedad en la que esto

se convierta en una práctica común, con todas sus consecuencias. Un caso en el que parezca razonable que alguien le compre un recién nacido a una madre de alquiler no es suficiente para legitimar la práctica; hay que representarse una sociedad en la que este hecho se haya convertido en una nueva normalidad social, en una opción común; y así sucesivamente.

Con las distintas formas de posthumanismo y transhumanismo y su ataque a las nociones de «naturalidad» y «normalidad», la razón liberal, en el ápice de su proceso de realización, pone de manifiesto su carácter abiertamente nihilista. La operación inaugural que siglos antes le había permitido romper los límites y condicionamientos de la historia, la sociedad y la tradición con resultados emancipadores, ahora se presenta como reiteración del mismo gesto de ruptura de límites, infracción, negación, superación, en un proceso que se ha vuelto institucionalmente autónomo y se ha constituido en ideología. Individuos cada vez más frágiles, agresivos e inseguros, en condiciones de creciente zozobra y desorientación, nutren una tumultuosa demanda de «autocreación» totalmente vacía, una huida despavorida de lo que se es. La huida, la reivindicación de otro lugar cualquiera, aparece como la última redención.

El sistema crea zozobra, pero él mismo no se percibe como un problema. Al contrario, son la identificación y el reconocimiento por terceros de esa zozobra los que aparecen como abusos, agresiones exteriores, que al «categorizar» al sujeto le vinculan a una condición intolerable. El sistema produce desequilibrio y disfuncionalidad, pero luego proporciona también la ideología que los embellece, pintándolos como orgullosa transgresión. El sistema produce deformidad y patología, pero también proporciona un vademécum para sentirse a gusto consigo mismo, porque declara que no hay ninguna conformidad ni ninguna fisiología a la que atenerse. La zozobra, el malestar vital no reclaman ningún cambio estructural, ninguna alteración de la forma de vida, sino que invitan a insurrecciones privadas que se nutren de ideologías del «post» y del «trans», y desembocan en alguno de los paraísos artificiales ofrecidos —a precio de ganga— por el mercado.

30. Elogio fúnebre de la razón liberal

El cuadro que hemos esbozado debe entenderse correctamente. No tiene nada que ver con un «ataque a una posición política que no gusta» y tampoco es, ni mucho menos, una lectura «demonizante» del desarrollo histórico que hoy prevalece. Es un intento de comprender, por lo menos en sus rasgos principales, el sentido y los límites de una grandiosa metamorfosis histórica que en el último siglo ha acabado implicando a todo el planeta.

30.1 Elogio del progreso liberal

Durante cerca de dos siglos la razón liberal ha supuesto un *progreso* y a veces sigue suponiéndolo en las regiones del mundo donde la industrialización ha tardado en aparecer. El carácter *progresista* de la razón liberal en su primera ascensión no dependió de juicios de aprobación ética o moral, sino del hecho de ser una solución creativa, en la cultura occidental, frente a los desafíos planteados por el desarrollo de la imprenta alfabética, el intercambio monetario y las ciencias naturales. El nuevo estatus de la personalidad individual, el nuevo potencial de la manipulación de la naturaleza y la producción económica, provocaban cambios que pedían respuestas. La razón liberal surgió como la respuesta más exitosa, capaz de integrar muchas de esas características (aunque no todas).

Este éxito histórico marca también sus límites. Como hemos visto, la razón liberal no surgió impulsada por una sólida teorización, sino como respuesta pragmática en una coyuntura de rápida evolución posterior al Renacimiento. Para desempeñar este papel trascendental —se trataba de suplantar un sistema cultural e institucional milenario—, la razón liberal se presentó mediante iniciativas locales, teorizaciones simples e incompletas, y una mezcla de imaginario retórico y soluciones institucionales concretas. A esto le debe también su éxito: en la práctica, el hecho de haber sido inicialmente un recipiente cultural vago y bastante informe la hizo permeable a variaciones sobre la marcha y a integraciones pragmá-

ticas, y le dio cierto carácter «ecuménico» (de ahí la naturaleza tan variada de los planteamientos sedicentes «liberales»).

Pero en última instancia la razón liberal solo encontró una clara identidad en sus rasgos *negativos*, en aquello *contra* lo que luchaba (el *Ancien Régime*), dejando otros aspectos para futuras batallas. Es este carácter el que está en la raíz de la aparente dificultad actual para «no considerarse liberal»: a fin de cuentas, cualquiera que no apoye abiertamente la vuelta a formas de gobierno teocrático, monárquico u oligárquico de base hereditaria puede quedar incluido de alguna manera en la «gran familia liberal».

Gracias a esta evolución pragmática la razón liberal ha podido idear muchas soluciones exitosas, que se han ido consolidando.

En el plano ético, la razón liberal ha defendido eficazmente la *tolerancia* hacia opiniones, posiciones y costumbres muy diferentes, a la vez que defendía la libertad de pensamiento y expresión.

En el plano institucional, si bien en una ramificación excéntrica (Montesquieu), la razón liberal ideó una *teoría de la división y el equilibrio de los poderes públicos* que ha demostrado su adecuación a la gestión democrática de grandes organismos estatales.

En el plano económico la razón liberal mostró las virtudes de la *libre iniciativa económica*, capaz de dinamizar la producción y aumentar la oferta de bienes y servicios.

En el plano legal se crearon las condiciones para la existencia de *estados de derecho*, en los que, al menos en teoría, todos los ciudadanos eran iguales ante la ley y los individuos socialmente débiles podían obtener el reconocimiento de sus derechos gracias a la intervención del estado.

Por último, en el plano político la razón liberal ha sido la *partera de los estados democráticos modernos*. Aunque el liberalismo no es intrínsecamente democrático, ha definido instituciones que han permitido la implantación de ordenamientos formalmente democráticos.

Todos estos son logros históricos consolidados, lo cual no significa que no puedan ponerse en cuestión, pero significa que, como obedecen a razones históricas profundas y no presentan contrain-

dicaciones evidentes, dan pruebas de una notable resiliencia. Por eso cabe suponer que estos rasgos, en alguna de sus variantes, sean conquistas irreversibles (salvo graves alteraciones que pongan en peligro la evolución tecnológica y cultural del último medio milenio). Esto explica por qué la razón liberal fue la forma cultural dominante entre los siglos XVII y XIX.

30.2 Las dos globalizaciones

El que la razón liberal fuera una fuerza progresista en este periodo no significa que no hayan aparecido en ella elementos problemáticos. Las páginas de un liberal como Tocqueville en *La democracia en América* muestran ya de un modo ejemplar tanto los aspectos admirablemente dinámicos de la razón liberal como sus rasgos problemáticos. No obstante, durante mucho tiempo los aspectos progresistas prevalecieron ampliamente sobre los problemáticos. La resistencia inercial del viejo mundo, de sus costumbres y sus prácticas, le permitía al *enfant terrible* de la razón liberal ejercer su poder emancipador sin tener que plantearse seriamente la creación de mecanismos estructurantes, constructivos.

A mediados del siglo XIX las tendencias destructivas de la razón liberal eran ya bastante evidentes (el *Manifiesto* de Marx es de 1848). La crítica de Marx, de una agudeza que en algunos aspectos no ha sido superada, tenía ante sí un proceso reciente, que acababa de llegar a su maduración. Marx vio de cerca, y lo reconoció, el carácter progresista de la razón liberal y de su revolución productiva. Pero a la luz de la evolución posterior cabe afirmar que la visión marxiana aún estaba imbuida de un excesivo optimismo progresista al describir el movimiento histórico de su tiempo. Pasado el siglo XIX empezaron a surgir tendencias evolutivas no previstas en el análisis marxiano: los procesos de disgregación social y cultural, unidos a las dinámicas de competencia capitalista por los nuevos mercados, dieron origen al *imperialismo*, como solución que amortiguaba la disgregación social con la creación de un enemigo exterior en forma de adversario económico (la nación competidora). La «primera glo-

balización» creó desorientación individual y rabia social, que se encauzaron hacia planteamientos antisemitas, chovinistas y nacionalistas, hasta el estallido bélico de 1914.

En el desarrollo de la razón liberal, el trentenio 1914-1945 supuso en Europa (pero no en Estados Unidos) un paréntesis en el que la crisis de la visión liberal dio lugar a dos soluciones alternativas, el comunismo soviético y los totalitarismos de inspiración fascista. Ambas soluciones mostraron graves limitaciones intrínsecas.

Las soluciones de tipo fascista, estrechamente emparentadas con las ideas nacionalistas que habían provocado la Primera Guerra Mundial, siguieron ostentando la misma agresividad imperialista que había caracterizado las turbulencias *fin de siècle,* por lo que desembocaron fatalmente en la que hasta ahora ha sido la mayor destrucción de recursos humanos y materiales de la historia.

La solución comunista presentaba otros problemas: la falta de estructuras políticas participativas, el encuadramiento de tipo militar (en parte dependiente de la crítica posrevolucionaria) y la hostilidad, típica del universalismo ilustrado, hacia las tradiciones religiosas, fueron socavando poco a poco su capacidad de «fidelizar» a la ciudadanía. Para un ordenamiento pensado para ser un gobierno político y popular de la economía, la fractura entre la política y el pueblo tenía que resultar fatal. La historia de la Europa del Pacto de Varsovia es la historia de la incapacidad de crear un tejido participativo conectado con la dimensión política, después de haber destruido de un modo «revolucionario» el tejido social anterior.

Con la caída de la URSS se extinguió el último residuo de la reacción histórica a la «primera globalización». Justo a tiempo para asistir a la ascensión triunfal de la «segunda globalización», en la que aún nos encontramos.

30.3 Lógica y estructura de la disgregación

Tal como hemos observado, los componentes que están en el origen de la razón liberal son indefinidos: se trata de una visión que no nació de una «revelación», ni de un «descubrimiento», ni de una

«verdad», sino de un gesto de repulsa, un gesto que estaba a la altura del momento histórico y por eso tuvo éxito, pero que también era esencialmente superficial.

El núcleo portante de la visión liberal no es fruto de ninguna visión ética, filosófica, religiosa o humana, no está impulsado por ningún proyecto, por ninguna perspectiva de civilización, por ningún marco moral, por ninguna intuición ideal. En él encontramos la necesidad de aprovechar cualquier planteamiento que sirva para librarse del viejo mundo, con el peso de sus tradiciones y sus vínculos, y encontramos la necesidad de gestionar un poder nuevo, otorgado por las inéditas capacidades de manipulación científica e incremento productivo. En la razón liberal nunca hay una profundidad ética. Es más, para un liberal hablar de algo así como una «profundidad ética» es ya absurdo y sospechoso. Lo que hay, para quien se está sacudiendo el peso del viejo mundo, es la necesidad de encontrar justificaciones y soluciones prácticas que le permitan aprovechar con éxito las nuevas formas sociales y económicas que se han liberado. Por eso el trasvase de la esencia del liberalismo clásico a las categorías de la economía neoclásica se hizo sin dificultad: no había una visión estructurada del hombre, del mundo, de lo justo y lo equivocado, sino solo una visión minimalista y pragmática, traducible íntegramente a una visión que convertía al humano en un pelele sin alma, la historia en un sinsentido y la sociedad en una ilusión.

La forma de vida liberal introducida por el sistema de relaciones capitalistas ha elevado el medio a la altura del fin, el instrumento a la posición del propósito, el poder en el lugar del valor. Lo cual ha llevado a una progresiva «liquidación del mundo», concibiendo cada momento de la vida como una encrucijada, un tránsito provisional hacia la conquista de más poder, más libertad de actuar, más capital. Las identidades sociales se han fragmentado y despolitizado indefinidamente. Los movimientos de capitales y fuerza de trabajo han atravesado y debilitado las identidades territoriales. La ruptura de las relaciones de reconocimiento, la movilidad, la flexibilidad, la precariedad y la inseguridad han empobrecido y sacudido las identidades personales.

El aumento del poder del dinero, colocado a la altura del valor, han producido una contracción del sentido atribuido al pasado y por consiguiente al futuro. En el eterno presente donde tiene lugar la «transacción ventajosa» solo las formas de vida más efímeras están a gusto, devotas de la apariencia y dependientes de la imagen.

La idea de acción colectiva choca con dos obstáculos estructurales: la ruptura de la comunidad cultural necesaria para una comunicación intersubjetiva eficaz y la fragmentación de las relaciones materiales. Al mismo tiempo, el hecho de que la eficacia política dependa de la disponibilidad económica crea cuellos de botella difíciles de superar para quienes no cumplan los fines del capital. El conjunto de estas dificultades y condiciones tiende a matar la política, que abandona la función de representación del interés público y se convierte —o tiende a convertirse— en una forma de gestión del corto plazo con contracambio privado.

Las tendencias disgregadoras que se observan en el plano social, político, ético y psicológico se pueden apreciar con claridad en el plano ecológico, donde las características intrínsecas de la razón liberal se expresan en la tendencia sistemática a la ruptura de todos los equilibrios y límites. Los procesos de concentración productiva y crecimiento ilimitado de las transacciones producen continuas perturbaciones de los equilibrios orgánicos y ecológicos.

Si observamos la aplicación estructural, económica, de la razón liberal, podemos ver claramente su origen en su carácter fundamentalmente *negativo*. La razón liberal nace como negación (de la tradición, del *statu quo*) y avanza como superación, transgresión, anulación del límite. Toda la esencia de la razón liberal está contenida en ese gesto elemental e inaugural de negación. Solo en esa negación está el mínimo común denominador del desarrollo histórico de la razón liberal. Infringe cada limitación, cada llamamiento a la proporción, al equilibrio, a la regla, a la forma justa; este principio negador es su inspiración primaria. En el plano de la organización socioeconómica esto se lleva a cabo mediante los mecanismos de incremento ilimitado del capital y movilización ilimitada de los factores productivos. La imagen de estos dos potenciales

infinitos produce un efecto eufórico en la visión socioeconómica, cuya única forma aceptable de corrección es la que produce el propio sistema como producto. Pero la organización de las relaciones materiales, la estructura económica, necesitan apoyarse en una visión moral y ontológica coherente, una visión que ha empezado a asomar con claridad solo en las últimas décadas.

30.4 Ideologías de la disgregación: la primera falsa oposición

En la segunda mitad del siglo XX la razón liberal presenta una aparente dualidad de perspectivas, presentes en la cultura occidental desde principios del XIX. En el origen de la razón liberal, como hemos visto, está la negación de la dimensión real, ontológica, objetiva, del valor. Esta negación produce dos ramificaciones.

Por un lado se plantea una *realidad sin valor*: la naturaleza, interpretada como realidad objetiva, es esterilizada axiológicamente. Se transforma en un gran depósito de medios e instrumentos, de cosas indiferentes, de causas eficientes carentes de forma, de transferencias de energía anónima, un conjunto de entes «numeriformes» y predispuestos al cálculo y a la inferencia deductiva. Desaparecen del «ser verdadero» las «cualidades secundarias» y desaparecen mucho más los rostros, los colores, las esperanzas, las nostalgias, las voliciones, las armonías. Permanece la representación de un desierto infinito sin sentido ni dirección, sin profundidad, sin misterio, sin posibilidad. Este es el proceso en el que la metodología de la ciencia moderna se transforma en visión ontológica, proyectando sobre la realidad sus exigencias de simplificación y cálculo.

En el lado opuesto se plantea un *valor desprovisto de realidad*: el lugar donde se supone que se encuentran distinciones, sentimientos, motivaciones, significados, ahora solo es interioridad individual idiosincrática. En el mundo real ya no hay ningún valor, pero en tu alma individual existe una reserva india de apariencias que «marcan la diferencia» (para ti). Esta esfera residual de «valor» es una apariencia subjetiva incuestionable, que puede expresarse en actos individuales, elecciones comerciales, pero no puede aspirar a cons-

truir ninguna realidad compartida (y el mero hecho de intentarlo puede interpretarse como una forma de violencia). El valor queda reducido a «emoción», a un parpadeo policromo del alma que hay que captar y disfrutar en su frágil inanidad.

Se crea así una primera y crucial *oposición ilusoria* en el ámbito de la razón liberal, una oposición entre instancias que parecen opuestas cuando en realidad *concurren* a cubrir la *parcialidad* esencial de la razón liberal. Oponiendo un «individualismo del sentimiento» al objetivismo naturalista se crea una falsa oposición entre instancias que en su raíz común excluyen de la ontología el valor. Esta falsa oposición es la que confiere *estabilidad ideológica* a la razón liberal, porque el sentimiento difuso de insatisfacción se encauza como oscilaciones entre dos extremos, que supuestamente incluyen todo el espacio de las opciones posibles. Quien se deprime ante el «racionalismo naturalista» busca refugio en el calor del sentimiento interior, en el culto a la emoción y a la volición individual. En cambio, quien se entristece por la fastidiosa irrelevancia de sus sentimientos busca inspiración en el vigor del racionalismo científico. Y con esta oscilación podemos engañarnos pensando que vamos a alguna parte, cuando en realidad solo varían las formas de desilusión, *ad infinitum*.

Si el objetivo explícito de la razón liberal fue derribar el *Ancien Régime*, su objetivo implícito —o quizá sería mejor decir su «daño colateral»— fue la destrucción de la idea de sociedades, comunidades o estados *inspirados en una comunidad de valores*. Esta idea, que ha sido una de las principales inspiraciones colectivas de la historia humana, es para la razón liberal un enemigo histórico, identificado siempre en sus formas degradadas o extremas (como el fundamentalismo religioso o el totalitarismo ideológico).

La idea liberal de que una sociedad pueda funcionar adoptando únicamente «reglas formales» (las *rules of just conduct* de Hayek), mientras que todo lo demás puede dejarse a la libre elección individual, es una idea claramente insostenible. Falsa empíricamente, como demuestran las tendencias disgregadoras de las

sociedades que se acercan a esa forma, y falsa lógicamente. En efecto, ¿por qué deberíamos estar todos de acuerdo en respetar las mismas reglas formales? ¿Cuál sería el factor motivante? ¿Tal vez porque la adhesión a reglas formales promete «paz» y «bienestar económico»? Pero si fuera así, sería justamente la adhesión a esos valores compartidos lo que justificaría la adopción de las «reglas de mera conducta». Y entonces dichas reglas ya no serían lo que dicen ser: podrían revocarse a favor de otras reglas distintas, o también de decisiones sustanciales que prometan aplicar mejor los valores a los que se aspira. Pero si faltan esos valores compartidos (que según las premisas liberales *no pueden* existir), el respeto a las reglas formales solo puede contar con la inercia histórica, si acaso con valores «arcaicos» y preliberales como la obediencia y el respeto al prójimo, valores cuyo debilitamiento, colateral al éxito liberal, socava la base misma de cualquier acuerdo sobre reglas comunes.

Por lo tanto, la negación del ser del valor genera dos parcialidades, y toda nuestra vida puede disiparse oscilando entre ambas: *la eficiencia sin alma* del naturalismo objetivista y el *alma sin eficiencia*, sin poder, epifenoménica, del subjetivismo. El carácter inicialmente negativo de la razón liberal se materializa en un sinfín de representaciones unidas por el hecho de poner a la altura del valor positivo actos vacíos de «superación». Como «eficiencia sin alma», la razón liberal alimenta sistemáticamente el crecimiento ilimitado de las transacciones económicas, la explotación de la naturaleza y la manipulación tecnológica. Los que pagan las consecuencias son, respectivamente, los equilibrios sociales, los ecológicos y, a fin de cuentas, la propia identidad humana (como bien describe el planteamiento transhumanista). Como «alma sin eficiencia», la razón liberal se expresa en un hervidero de llamamientos a «romper las reglas», a «superar los límites», a la «transgresión», a la «libertad», sea lo que sea: una gesticulación libertaria perenne que oscila entre rebeldía y reivindicación. A menudo estas dos tendencias se funden y dan lugar a un florilegio de exhibiciones competitivas, de «récords *guinness* de las primacías», de campeonatos de la nada.

Es interesante señalar, por inciso, cómo se ha transformado el

sentido de la palabra «campeón». Al principio el campeón era el *mejor ejemplar* en una actividad y el que, por esa excelencia, representaba al grupo. En las formas de competición premoderna no bélica, como en los Juegos Olímpicos griegos, el «campeón» se concibe como un *representante*, y ser representante eminente era lo que confería honor y gratificación al hecho de ser un campeón. En aquel contexto, la competición no bélica se relacionaba estrechamente con capacidades útiles en situaciones reales. Al principio los deportes olímpicos estuvieron relacionados con gestos de interés bélico (del lanzamiento de jabalina a la carrera de caballos).

La escena pública de la contemporaneidad, por el contrario, crea continuas «competiciones», desde unos deportes cada vez más improbables hasta *talent shows* cada vez más inverosímiles, cuyo único sentido es establecer la existencia de un *ganador* de la competición. Y se sigue usando, impropiamente, el término «campeón» aunque los ganadores ya no representan a nadie como no sea (a duras penas) a sí mismos, y aunque aquello en lo que prevalecen ya no representa nada como no sea una celebración de la propia prevalencia.

En este contexto merece una mención especial la figura que en la representación popular (sobre todo cinematográfica) ha suplantado la figura del héroe. El héroe, tradicionalmente, era un sujeto que hacía gala de fuerza, valentía, audacia y habilidad fuera de lo común en defensa de valores comunes, corriendo un riesgo personal. De Gilgamesh a Héctor, del Barón Rojo a Vasili Záitsev, esta es la forma general del héroe en la narración histórica. En el medio siglo liberal el héroe en este formato clásico se extingue. Un sujeto que se inmole por una causa, o que se arriesgue por el bien común resulta sospechoso, poco creíble, hasta patético, a menos que se sitúe retrospectivamente en épocas pasadas o lugares exóticos. Al mismo tiempo, como sucedáneo del héroe, en la cultura popular ha aparecido la figura del *killer*,[368] del asesino virtuoso; pero no es un asesino cualquiera, sino un *killer* victimista.

368. Una variante del *killer* es el mercenario, para el que vale la misma interpretación.

El *killer* victimista es el héroe del mundo neoliberal. En su interior, yuxtapuestas, alberga la eficiencia sin trabas de la tecnociencia y la interioridad vacía de los sujetos posmodernos. Sus características son elocuentes: eficiencia máxima, total falta de escrúpulos y de motivación pública o cívica —percibidas como patetismos insensatos—, mientras que para humanizarlo en algún momento sale a relucir un «pasado turbulento», una pena interior remota, una pérdida o una desgracia sufrida, algo que le confiere al mismo tiempo ribetes de interioridad misteriosa, un asomo de alma, y que justifica tácitamente cualquier atrocidad que cometa (al haber sufrido tanto, al ser él mismo una víctima, debemos perdonárselo todo mientras disfrutamos con su eficiencia letal).[369] El *killer* victimista es la perfecta combinación de los «opuestos aparentes» que rigen la razón liberal.

Fuera del contexto de las representaciones virtuales, el aislamiento subjetivo se expresa en su forma más sistemática con las exigencias del «reivindicacionismo». Cada grupo, subgrupo y en última instancia cada individuo lucha por ser reconocido como víctima de algo o alguien para poder ganar espacios o derechos en detrimento de otros individuos o grupos. Un sistema de reivindicaciones opuestas ha ocupado el lugar del intento de llegar a un acuerdo positivo en torno a algo; en su lugar surge la búsqueda de un *acuerdo negativo* como legítimo desquite. Se crean así continuamente líneas de fractura y resentimiento: mujeres contra hombres, homosexuales contra heterosexuales, blancos contra negros, musulmanes contra cristianos, norte contra sur, veganos contra omnívoros, jóvenes contra viejos, etc. La época que ensalza la «diversidad» hace de esta diversidad un campo de batalla donde las relaciones entre diversos oscilan entre el contencioso sindical y la causa judicial. Conflictos, naturalmente, los ha habido siempre, y no se trata de preconizar fantasías irénicas, pero la forma actual del con-

369. De Rambo a Léon, del Mel Gibson de *Arma letal* al Charles Bronson de *Death Wish* o al Liam Neeson de *Taken*, los aficionados al cine negro y de acción pueden confeccionar fácilmente una lista interminable de personajes con estas características ejemplares.

flicto social es inédita: ya no se invita a encontrar un modo de compartir una forma de vida común sino solo de ganar terreno, en una relación de interminables disputas y negociaciones entre desconocidos.

En este clima de envenenamiento social permanente la forma que prevalece en la creación de un acuerdo político es, por fuerza, opositivo-reivindicativa. La política requiere acción colectiva, pero esta es impedida por la naturaleza centrífuga del actual funcionamiento social; por eso el odio a un enemigo común es la motivación más eficiente, y a menudo la única, para unirse. Huelga decir que con estas premisas los espacios para constructos sociales positivos son casi inexistentes o se retiran al ámbito familiar o de pequeños enclaves.

30.5 La segunda falsa oposición

Pero la falsa oposición entre objetivismo naturalista y subjetivismo sentimental, naturaleza muerta y alma estéril, no es la única que disimula la razón liberal en el panorama contemporáneo. Una segunda y crucial dicotomía es la que existe entre *progresismo liberal y reaccionarismo neoliberal* (o *imperialista*). A diferencia de la primera falsa oposición, que es más filosófica y sincrónica, esta segunda puede considerarse más política y diacrónica, porque simula oponer dos etapas temporales bien definidos que atañen a modos alternativos de expresión del poder. Según esta segunda dicotomía, la línea de desarrollo «progresista» es la que sigue remando a favor de la corriente, desmantelando las unidades sociales residuales y liquidando las identidades más coriáceas; la línea «reaccionaria» es la que, rechazando este movimiento, hace el paripé de restablecer aquí y allá condiciones preliberales. También en este caso es importante entender por qué es ilusoria esta oposición y cómo impide ver el atolladero de la historia en el que nos hemos metido.

La razón liberal, como hemos tratado de demostrar, surgió como respuesta a presiones históricas reales y poderosas. El que las soluciones adoptadas gradualmente hayan llevado a situaciones

cada vez más insostenibles no significa que haya sido una mera «equivocación», una mera «ofuscación», y sin comprender las razones ineludibles por las que durante mucho tiempo «liberalismo» ha sido sinónimo de «progreso», cada oposición a él está destinada a ser ilusoria. Desde el principio ha habido formas de «reacción» que han acompañado fielmente el desarrollo de la razón liberal, mostrándose de hecho como la mejor garantía de su éxito, dado que la forma de la oposición «reaccionaria» *está destinada estructuralmente al fracaso*. La reacción plantea como modelo alternativo al «progreso liberal» una versión idealizada del mundo preliberal o de sus instituciones específicas. El intento es comprensible y dentro de ciertos límites, sensato. Pero en la historia no puede haber simples «pasos atrás». Podemos admirar el mundo premonetario de los poemas homéricos, pero la renuncia súbita a la práctica monetaria para volver a ese pasado es algo imposible de concretar. Podemos admirar el comunitarismo de las ciudades-estado antiguas o medievales, pero una simple vuelta a esos modelos sociales y organizativos está descartada.

Por eso la aportación específica de los modelos reaccionarios al desarrollo de la razón liberal ha sido dar la impresión de poner en discusión su tendencia histórica, obrando en modo «antiliberal» en asuntos limitados, sobre todo sobre las costumbres, sin una visión de conjunto y sin cuestionar sus rasgos económicos e institucionales fundamentales. Por ejemplo, las posturas monárquicas, nacionalistas y antisemitas de la Action Française de Maurras en el París *fin de siècle* representaron con vehemencia la reacción «antiliberal» de la época, pero en realidad no pusieron en discusión ningún aspecto de la materialización institucional de la razón liberal, la organización económica capitalista. Casi un siglo después, el neoliberalismo de Ronald Reagan y Margaret Thatcher también gesticulará impetuosamente en dirección de valores y estilos de vida «más tradicionales» o de «valores patrióticos» al tiempo que allanará el camino al desmantelamiento socioeconómico de sus sociedades. Tampoco hoy, por supuesto, faltan proyectos políticos que enarbolan con desenvoltura valores tradicionales y símbolos religiosos, mientras

sujetan con firmeza el timón de ese mismo ordenamiento socioeconómico que decreta su extinción.

El efecto combinado de esta oscilación histórica entre progresismo liberal y reacción nominalmente antiliberal es, una vez más, *estabilizar ideológicamente* la razón liberal, haciendo que sus tendencias sean inamovibles. Se crea la ilusión de una «resistencia» a los procesos evolutivos, pero en realidad son movimientos estériles que no desvían ni un grado el rumbo de los procesos liberales, pero los cubren. Las proclamas religiosas, nacionalistas, comunitarias, tradicionalistas o espirituales de la «reacción» suelen apelar a intuiciones profundas, pero cuando su respuesta consiste en proponer «pasos atrás» episódicos y extemporáneos, su potencial de cambio histórico se desvanece y están destinadas al fracaso.

30.6 ¿Cómo salir del atolladero de la historia actual?

Llegados a este punto, si las argumentaciones han sido lo bastante elocuentes, el ánimo del lector debe de estar bastante abatido. Ahora bien, proponer vías factibles de salida no es algo que se pueda intentar aquí y ahora. Lo que se puede hacer, para no abandonar en ese estado a quien amablemente nos ha acompañado, es esbozar el *marco exterior* de una *pars construens*. Trataremos de hacerlo recurriendo a una metáfora.

El sistema económico, institucional e ideológico generado por la razón liberal puede representarse como un potente automóvil con acelerador pero sin freno ni volante. Las crisis económicas y las objeciones ideológicas de tipo reaccionario solo pueden aflojar un poco la presión sobre el acelerador, que de lo contrario aumentaría los procesos disgregadores de la razón liberal, embriagada por su propia velocidad. Para evitar que el automóvil se estrelle o se rompa en pedazos le haría falta un sistema de frenado y una dirección.

En esta metáfora el sistema de frenado debe ser capaz de controlar las tendencias a la aceleración material perenne que caracterizan al desarrollo *económico* capitalista, mientras que la dirección

debe ser capaz de orientar la perspectiva *ético-política* que debería guiar la historia futura. En el panorama evolutivo que hemos examinado el sistema económico actual presenta dos aspectos fundamentales: uno, multifactorial, que hemos llamado «poder del dinero», y la tendencia sistémica al crecimiento infinito. El poder excesivo del dinero toma la forma de: 1) ampliación del tipo de «cosas» que están disponibles para actos de compraventa; 2) extensión de la capacidad del dinero para ejercer su poder más allá de las fronteras políticas (movilidad internacional de los capitales); 3) aumento de las desigualdades económicas (polarización de las rentas); y 4) existencia de sujetos lo bastante empobrecidos como para estar a total disposición de quien posee dinero. Por poner un ejemplo límite, un sistema donde:

1) todo estuviera a la venta;

2) los capitales pudieran ejercer en todas partes su poder de un modo ilimitado prescindiendo de cualquier condicionamiento político;

3) los capitales estuvieran concentrados en pocas manos; y

4) las masas indigentes estuvieran tan empobrecidas que se las podría chantajear, al depender para su sustento del acceso al capital.

Este sistema estaría destinado al colapso. Mucho antes de llegar a esta situación límite estallaría en variantes del estado de naturaleza hobbesiano. Pero sin una visión ideológica alternativa a la liberal, este *bellum omnium contra omnes* nunca podría desembocar, como deseaba Marx, en un «acontecimiento revolucionario». Sería una condición estancada o cíclica de caos y albedrío depredador, sin remisión. A día de hoy solo el segundo de los puntos señalados está cerca de hacerse realidad (en Occidente), pero todavía hay leyes estatales que limitan los espacios de lo que puede ser objeto de compraventa, todavía existen amplias clases medias, y todavía existen ayudas sociales que en muchos países limitan la posibilidad de chantajear a los más pobres. Aunque desde hace décadas todas estas condiciones, aún vigentes, tienden a perder fuerza.

El otro aspecto antes mencionado, la tendencia al crecimiento

infinito, además de estar ya incluido en las dinámicas que otorgan poder al dinero, es específicamente crucial por su impacto sobre los equilibrios orgánicos y ecológicos. El impulso al crecimiento infinito actúa como un agente patógeno, un virus, que rompe necesaria y sistemáticamente las condiciones fundamentales para la vida y la salud de organismos y ecosistemas.

En principio lo que hay que hacer, formalmente, es sencillo: hay que frenar todos estos procesos, adoptando sistemáticamente todas las medidas correctivas para modular, detener e incluso hacer retroceder las tendencias que están en marcha. El sistema económico capitalista expresa su alma liberal en términos de falta de límite, de desarrollo policéntrico ilimitado. Es el límite, precisamente, lo que debe ser reintroducido en el sistema para evitar su colapso.

En este caso las dificultades no son de carácter teórico, salvo en algunos detalles. Técnicamente ya existen teorizaciones para cada una de estas tendencias: reducir los espacios legales de lo que está sujeto a compraventa, limitar la libertad de flujos de capital, tasar las transacciones financieras (tasa Tobin), introducir tasaciones fuertemente progresivas y redistribuciones sustanciales en forma de servicios, son todos ellos componentes fundamentales y probados, y su combinación coordinada es capaz de estabilizar las dinámicas degenerativas del sistema capitalista. Pero todo esto debe apoyarse en el último aspecto, del que dependen los demás: debe rechazar la exigencia de crecimiento infinito de los sistemas económicos.

Lo anterior no puede llevarse a cabo en condiciones capitalistas. Un sistema que pueda funcionar sin tener que asumir un crecimiento infinito es, sencillamente, un sistema al que se le permita funcionar con vistas a su propio mantenimiento, sin la perspectiva de márgenes de beneficio. Este sistema *puede* consentir procesos competitivos y libre iniciativa económica, pero *solo* con formas limitadas y subordinadas, como «juegos internos», como actividades en las que la competencia económica no puede ser algo de lo que dependan la vida y la muerte, el poder y el respeto. Este sistema requiere un organismo de naturaleza política que circunscriba, dosifique y limite los espacios de la libertad económica de forma

selectiva. Bajo esta perspectiva, es preciso aplicar alguna variante de lo que históricamente se ha llamado «socialismo».[370]

El paso de la visión general a una aplicación concreta de un freno eficaz en el sistema es una tarea compleja que tropieza y tropezará con enormes resistencias. El éxito de estas medidas estará condicionado de un modo decisivo por el segundo elemento que hemos mencionado, disponer de una «dirección» teórica. Dado que la creación del «freno» debe ser una decisión tomada en la esfera política, dicha esfera debe tener una sólida capacidad de orientación axiológica. Pero a diferencia de los «proyectos para la fabricación del freno», para los que tenemos buenos conocimientos, en esta segunda dirección nos hallamos en una condición de indigencia desoladora.

La evolución histórica de la razón liberal ha barrido todos los requisitos para alcanzar un consenso ético, es más, para la propia aplicación de cualquier forma de razón práctica. El grito de Zaratustra sobre la muerte de Dios afectó a todas las éticas con pretensiones de verdad. No somos una civilización que necesite una «renovación» ética, sino una reconstrucción desde los cimientos. Solo una visión ética basada en las potencialidades y aspiraciones del hombre, en su posición en el cosmos, puede quebrar la deriva de la *hybris* liberal, fomentar el deseo de formas de vida equilibradas, volver a definir el significado del deber, dar sentido a lo que está fuera y más allá de los individuos que somos, en el tiempo y el espacio. Frente al desarraigo percibimos el valor de la pertenencia, frente a la soledad ontológica el del reconocimiento intersubjetivo, frente a la «muerte del futuro» apreciamos el valor de la posibilidad, la promesa, el proyecto. Pero la forma en que todo esto deba concretarse y las posibilidades de que lleve a un consenso ético, no pasa de ser una necesidad cuya naturaleza aún no entendemos bien.[371]

370. Para una reflexión sobre los posibles significados y escenarios contemporáneos del «socialismo» véase C. Formenti, *Il socialismo è morto. Viva il socialismo!*, Meltemi, Milán 2019. Edición española en El Viejo Topo.

371. El que esto escribe tiene la esperanza y la ambición de trazar próximamente un esbozo menos vago de este horizonte ético.

30.7 Marcha fúnebre

La razón liberal está moribunda, incluso se puede decir que en cierto sentido ya ha muerto. Cuando un organismo ha agotado su capacidad de regeneración se dice que está muerto, y la razón liberal, desde hace tiempo, ya no tiene nada que ofrecer en términos de «nuevas soluciones» a los problemas creados por su irrupción en el viejo mundo: su capacidad de generación y regeneración se ha agotado. Su móvil vital, la misión histórica de la razón liberal, ha sido dar rienda suelta a las fuerzas producidas por la aparición de nuevas prácticas sociales (imprenta, moneda, ciencia) y, colateralmente, producir ordenamientos políticos, económicos y culturales que pudieran conciliarlas. El proceso de liberación de las instituciones del viejo mundo ya se completó hace tiempo, salvo en flecos periféricos, mientras que en el último medio siglo los ordenamientos de inspiración liberal han empezado a socavar sus mayores logros.

El individualismo liberal ha desembocado poco a poco en un debilitamiento de las individualidades personales, y lo único firme que conservan es un alto sentido de su despectiva unicidad frente a un vaciamiento de carácter y proyecto.

La potenciación de los medios de comunicación y la creciente densidad de las poblaciones de las grandes urbes se ha convertido en incomunicación y una creciente sensación de soledad.

El cientificismo naturalista, en nombre de la lucha contra el prejuicio y de la eficiencia, ha provocado una deflagrante fragmentación ontológica, una compartimentación de lo real en regiones incomunicadas e inconmensurables. La consiguiente reducción de inteligibilidad del mundo ha dado paso a irracionalismos sectarios mucho más controvertidos que las religiones tradicionales.

La intolerancia progresista hacia el *statu quo* se deshizo de las pretensiones de racionalidad de la historia, vistas como factores de rigidez y opresión. De este modo acabó también con los instrumentos que promovían la acción colectiva y permitían el cambio, entregándose sin resistencia al *statu quo*.

La quiebra de toda ética en nombre de reivindicaciones libertarias ha multiplicado los conflictos y las vulneraciones, que a su vez han provocado un aumento de la vigilancia y el control.

Después de haber producido el «estado de derecho», al apelar a la supuesta dimensión «natural» de los derechos se ha propiciado una vuelta a la «ley del más fuerte». En el plano internacional, la vaguedad y manipulación de los llamamientos a los «derechos humanos» ha erigido en legislador, juez y ejecutor de la «ley de los pueblos» al país con más poder militar. En el plano interior, la reivindicación de derechos presuntamente «naturales» ha promovido sistemáticamente contenciosos arbitrarios, en busca de «nuevos derechos» subjetivos, abandonando el camino de la consolidación de un acuerdo público y encomendándose a la fuerza de grupos de presión.

El derrocamiento liberal de las autoridades morales públicas ha dado paso a las autoridades informales y privadas de lo «políticamente correcto». Es así como en la época del presunto triunfo de la libertad de opinión aumentan las formas de censura, las sanciones por la «inconveniencia» expresiva, el conformismo y el convencionalismo de las opiniones.

El impulso al crecimiento ilimitado de poder y control sobre el mundo-ambiente ha producido externalidades masivas, con los consiguientes desequilibrios orgánicos y ecológicos. Dichos desequilibrios acaban reduciendo la capacidad de previsión de los acontecimientos y nuestro propio control sobre el mundo-ambiente.

En suma: el individualismo ha desmantelado las individualidades, el frenesí de los intercambios ha producido soledad, el cientificismo ha generado irracionalismo, el progresismo ha fortalecido el *statu* quo, el libertarismo ha traído vigilancia y control, el ansia de derechos ha alimentado la ley del más fuerte, la negación de autoridades comunes ha impuesto autoritarismos privados, la dependencia tecnológica se está convirtiendo en crecimiento de lo imponderable.

La impresión general es que la razón liberal es un poder disolutivo, un ácido, un disolvente, un lubrificante, un acelerador, algo

que libera energía y movimiento mientras puede aplicarse a una masa estructurada, pero que al desaparecer esta, al desaparecer los vestigios del «viejo mundo», empieza a devorarse a sí misma.

La razón liberal ha muerto porque ya no tiene poder generativo, solo degenerativo. Pero el que haya muerto no significa que haya desaparecido. Puede seguir descomponiéndose, envenenando la historia futura, por un tiempo indefinido.

Como ya sucedió una vez, puede moverse a lo largo de la segunda «falsa oposición» antes mencionada y desencadenar algún proceso destructivo a gran escala que aumente la tensión en otras partes del sistema y proporcione a subjetividades nihilistas una manera de sentirse vivas («un caliente baño de sangre» renovará la humanidad, escribía Papini en 1914). Pero también pueden asomar al horizonte procesos destructivos de orden natural que, a diferencia de los humanos, no tienen el carácter de la reversibilidad voluntaria.

Que estas tendencias no pueden permanecer invariables a lo largo de estas líneas de desarrollo, es seguro.

Que puedan simplemente producir tragedias cíclicas, hasta una tragedia final tras la que no quede nadie para apreciar su catarsis, es una posibilidad.

Que se superen, despejando el camino a un mundo nuevo y mejor, es una segunda posibilidad, una posibilidad que para materializarse necesitará, no la iniciativa inspirada de un individuo, sino el compromiso ideal y el trabajo tenaz de (al menos) una generación.

Bibliografía

Agnew, R., Leeper Piquero, N., Cullen, F.T., «General Strain Theory and White-Collar Crime», en Simpson, S. y Weisburd, D. (ed.), The Criminology of White-Collar Crime, Springer, Nueva York, 2009, pp. 35-60.

Aristóteles, Metafisica, Rusconi, Milán, 1992.

Atwood, M., «Am I a bad feminist?», en Special to The Globe and Mail, 13 de enero, 2018.

Austin, M., Vidal-Naquet, P., Economia e società nella Grecia antica, Boringhieri, Turín, 1982 [Economía y sociedad en la antigua Grecia, Teófilo Lozoya (tr.), Paidós Ibérica, Barcelona, 1986].

Bachofen, J., Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiosen und rechtlichen Natur, Verlag von Krais und Hoffmann, Stuttgart, 1861 [El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica, Akal, Madrid, 1918].

Baron-Cohen, S., The Science of Evil. On empathy and the Origins of Cruelty, Basic Books, Nueva York, 2011.

Bartky, S. L., Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression, Routledge, Nueva York, 1990.

Bates Graber, R., «Culture Change», en Birx, H. J. (ed.), 21st century anthropology: a reference handbook, Sage Publications, Londres, 2010, pp. 565-575.

Baudrillard, J., Per una critica dell'economia politica del segno, Mimesis, Milán-Udine 2010 [Crítica de la economía política del signo, Siglo XXI, México, 2019].

— Le Miroir de la production, Casterman, París 1973 [El espejo de la producción, Irene Agoff (tr.), Gedisa, Barcelona, 2019].

— Lo scambio simbolico e la morte, Feltrinelli, Milán 2015 [El intercambio simbólico y la muerte, Carmen Rada (tr.), Monte Ávila, Caracas, 1980].

— Simulacra and Simulation (trad. S. F. Glaser), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994.

Beaney, M., «What is Analytic Philosophy», en The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy, OUP, Oxford, 2013, pp. 3-29.

Becchio, G., Leghissa, G., The Origins of Neoliberalism. Insights from economics and philosophy, Routledge, Londres y Nueva York, 2017.

Becker, G., «Gary S. Becker», en Swedberg, R. (ed.), Economics and Sociology, Redefining Their Boundaries: Conversations with Economists and Sociologists, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Becker, J. B., Berkley, K. J., Geary, N., Hampson, E., Herman, J., y Young, E.A. (ed.), Sex Differences in the Brain. From Genes to Behavior, Oxford University Press, Oxford, 2008.

Beitz, Ch., The Idea of Human Rights, Oxford University Press, Oxford 2009 [La idea de los derechos humanos, H. O. Seleme y C. Fatauros (tr.), Marcial Pons, Madrid, 2012].

Beldo, L., «Concept of Culture», en Birx, H.J. (ed.), 21st century anthropology: a reference handbook, Sage Publications, Londres, 2010, pp. 144-152.

Bell, M., Melancholia: The Western Malady, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W., Swidler, A. y Tipton, S., Habits of The Heart. Individualism and Commitment in American Life, University of California Press, Berkeley, 1985 [Hábitos del corazón, Alianza, Madrid 1989].

Bentham, J., An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Batoche Books, Kitchener, Ontario, 2000.

Berenbaum, S., Lynn Martin, C., Hanish, L., Briggs, Ph., Fabes, R., «Sex Differences in Children's Play», en Becker et al., 2008, pp. 275-290.

Berlin, I., «Two Concepts of Liberty», en Liberty, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 166-219.

Béteille, A., «Inequality and Equality», en Companion Encyclopedia of Anthropology, (ed.) Ingold, T., Routledge, Londres, 1994, pp. 1010-1039.

Blaug, M., The Methodology of Economics, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 [La metodología de la economía, Alianza, Madrid 1993].

— Economic Theory in Retrospect, Cambridge University Press, Cambridge, 1985 [Teoría económica en retrospección, Eduardo Suárez (tr.), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1988].

Bobbio, N., «Diritti dell'uomo e società», en Castrucci, E. (ed.), Per una critica dell'ideologia dei diritti dell'uomo, Editing, Florencia, 2009 pp. 31-42.

Boltanski, L., Chiapello, E., Il nuovo spirito del capitalismo, Mimesis, Milán-Udine 2014 [El nuevo espíritu del capitalismo, M. Pérez, A. Riesco y R. Sánchez (tr.), Akal, Madrid, 2019].

Boyer, C. B., Storia della matematica, Mondadori, Milán 1980 [Historia de la matemática, Mariano Martínez (tr.), Alianza, Madrid, 1999].

Boyle, C.A., Boulet, Sh., Schieve, L.A., Cohen, R.A., Blumberg, S.J., Yeargin-Allsopp, M., Visser, S., Kogan, M.D., «Trends in the Prevalence of Developmental Disabilities in US Children, 1997-2008», en Pediatrics, volumen 127/issue 6, junio de 2011.

Braudel, F., Civilization and Capitalism, Collins, Londres, 1982 [Civilización material, economía y capitalismo, Isabel Pérez-Villanueva (tr.), Alianza, Madrid, 1984].

Brown, Ch., «Universal human rights: A critique», en The International Journal of Human Rights, 1, 2, pp. 41-65, 1997.

Buchanan, J. M., Tullock, G., The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962 [Cálculo del consenso, Planeta DeAgostini, Barcelona].

Burnham, G., Lafta, R., Doocy, S., Roberts, L., «Mortality after the 2003 invasion of Iraq: a cross-sectional cluster sample survey», en The Lancet, vol. 368, 9545, pp. 1421-1428, 2006.

Butler, Ch., Postmodernism. A Very Short Introduction, Oxford University Press, Nueva York, 2002.

Butler, J., Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, Routledge, Londres 1999 [El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad, Mª A. Muñoz (tr.), Paidós, Barcelona, 2007].

Cacioppo, J. T., Patrick, W., Loneliness: human nature and the need for social connection, Norton, Nueva York, 2009.

Carnap, R., «Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», en Erkenntnis, 2 (1), 1931, pp. 219-241.

Cassin, R., Statement on the Implementation of Human Rights, United Nations, Nueva York, 1948.

Castrucci, E., (ed.), Per una critica dell'ideologia dei diritti dell'uomo, Editing, Florencia, 2009.

— «Il discorso sui diritti dell'uomo», en Castrucci, E., 2009, pp. 43-64.

Chabod, F., L'idea di nazione, Laterza, Roma-Bari, 2019 [I ed. 1961].

Chapais, B., Primeval Kinship. How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2008.

Chrisler, J. C., McCreary, D. R., (ed.) Handbook of Gender Research in Psychology, Springer, Nueva York, 2010.

Clifford, B. (ed.), The International Struggle for New Human Rights, The University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2009.

Coase, R., «The Nature of the Firm», en Economica, Blackwell Publishing, 4 (16), 1937, pp. 386-405.

Cohen, M., «The Costs of White-Collar Crime», en Van Slyke, S. R., Benson, M. L., Cullen, F. T. (ed.), The Oxford Handbook of White-Collar Crime, Oxford University Press, Nueva York, 2016, pp. 78-98.

Costa, V., Élites e populismo, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2019.

Crozier, M., Huntington, S. P., Watanuki, J., The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies, New York University Press, Nueva York, 1975.

Cruft, R., Matthew Liao, S., Renzo, M., «The Philosophical Foundations of Human Rights: An Overview», en Cruft, R., Liao, S.M., Renzo, M. (ed.), Philosophical Foundations of Human Rights, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 1-44.

Crump, Th., The Phenomenon of Money, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1981.

Dardot, P., Laval, Ch., The New Way of the World: On Neoliberal Society, Verso, Londres, 2013 [La nouvelle raison du monde: Essai sur la société néolibérale, 2009; La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal, Alfonso Díez (tr.), Gedisa, Barcelona, 2013].

Davies, G., A History of Money. From Ancient Times to the Present Day, University of Wales Press, Cardiff, 1994.

De Benoist, A., Beyond Human Rights, Arktos Media Ltd., 2011.

Deleuze, G., Guattari, F., Che cos'è la filosofia?, Einaudi, Turín, 1996 [¿Qué es la filosofía?, Thomas Kauf (tr.), Anagrama, Barcelona, 2017].

Derrida, J., Della grammatologia, Jaca Book, Milán 1982.

— Spettri di Marx, Cortina, Milán, 1994 [Espectros de Marx, J. M. Alarcón y C. de Peretti (tr.), Trotta, Madrid, 1998].

— Stati canaglia: due saggi sulla ragione, Cortina, Milán, 2003 [Canallas. Dos ensayos sobre la razón, Cristina Peretti (tr.), Trotta, Madrid, 2005].

— La disseminazione, Jaca Book, Milán 2018 [La diseminación, José M. Arancibia (tr.), Fundamentos, Madrid, 1997].

Dumont, L., Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective, University of Chicago Press, Chicago, 1986 [Ensayos sobre el individualismo, Alianza, Madrid, 1987].

Durand, C., Fictitious Capital. How Finance is Appropriating Our Future, Verso, Londres-Nueva York, 2017 (I ed. 2014), [El capital ficticio. Cómo las finanzas se apropian de nuestro futuro, Celia Recarey (tr.), Ned, Barcelona 2018].

Dworkin, R., Taking Rights Seriously, Bloomsbury, Londres-Nueva York, 2013 [Los derechos en serio, Marta Guastavino (tr.), Ariel, Barcelona, 2012].

Dyble, M., Salali, G. D., Chaudhary, N., Page, A., Smith, D., Thompson, J., Vinicius, L., Mace, R., Migliano, A. B., «Sex equality can explain the unique social structure of hunter-gatherer bands», en Science, vol. 348: 6236, 2015, pp. 796-798.

Eagleton, T., The Illusions of Postmodernism, Blackwell, Oxford, 1996.

Echols, A., Daring to be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003. [I ed. 1989].

Eisenstein, E., La rivoluzione inavvertita, Il Mulino, Bolonia, 1986.

Ekeh, P., Social Exchange Theory, Heinemann, Londres 1974.

Fine, B., Milonakis, D., From Economics Imperialism to Freakonomics. The Shifting Boundaries Between Economics and Other Social Sciences, Routledge, Londres-Nueva York, 2009.

Firestone, S., The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2003 [I ed. 1970] [La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista, Ramón Ribé (tr.), Kairós, Barcelona, 1976].

Friedman, J., Il politicamente corretto. Il conformismo morale come regime, Meltemi, Milán, 2018.

Freud, S., Tre saggi sulla teoria sessuale, BUR, Milán, 2010.

Formenti, C., Il socialismo è morto. Viva il socialismo!, Meltemi, Milán, 2019. Edición española en El Viejo Topo.

Foucault, M., Le parole e le cose, Rizzoli, Milán, 1967 [Las palabras y las cosas, Elsa Frost (tr.), Siglo XXI, Madrid, 2009].

— L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura, Rizzoli, Milán, 1980 [La arqueología del saber, Aurelio Garzón (tr.), Siglo XXI, Madrid, 2009].

— The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978-79, Palgrave-MacMillan, Nueva York, 2008 [Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France 1978-1979, Horacio Pons (tr.), Akal, Madrid, 2016].

— L'ordine del discorso e altri interventi, Einaudi, Turín 2014 [El orden del discurso, Alberto González (tr.), Tusquets, 1999].

Fraser, N., Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, Verso, Londres-Nueva York, 2013 [Fortunas del feminismo, Cristina Piña (tr.), Traficantes de Sueños, Madrid, 2015].

Fukuyama, F., The end of history and the last man, The Free Press, Nueva York 1992 [El fin de la historia y el último hombre, P. Elías (tr.), Planeta, Barcelona, 1992].

Gamble, S. (ed.), The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism, Routledge, Nueva York-Londres, 1998.

Gaus, G., «Property, Rights, and Freedom», en Social Philosophy and Policy, 11, 1994, pp. 209-240.

Gaus, G., Courtland, S.D., Schmidtz, D., «Liberalism», en The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (ed.) E.N. Zalta, 2018.

Gerlach, Ph., «The games economists play: Why economics students behave more selfishly than other students», en PLoS ONE, 12(9), 5 de septiembre de 2017.

Giglioli, D., Critica della vittima. Un esperimento con l'etica, Edizioni Nottetempo, Roma, 2014 [Crítica de la víctima, Bernardo Moreno (tr.), Herder, Barcelona, 2108].

Gilligan, C., In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993.

Girard, R., Menzogna romantica e verità romanzesca, Bompiani, Milán,

2002 [Mentira romántica y verdad novelesca, Joaquín Jordá (tr.), Anagrama, Barcelona, 2023].

Goody, J., Il suono e i segni, il Saggiatore, Milán, 1987.

— La logica della scrittura e l'organizzazione della società, Einaudi, Turín, 1988 [La lógica de la escritura y la organización de la sociedad, Alianza, Madrid 1990].

Gorham, G., Hill, B., Slowik, E., Waters, C. K. (ed.), The Language of Nature. Reassessing the Mathematization of Natural Philosophy in the Seventeenth Century, University of Minnesota Press, Minneapolis-Londres, 2016.

Gray, J., Liberalism, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995 [Liberalismo, Alianza, Madrid, 2002].

Grobe, T.G., Steinmann, S., Szecsenyi, J., Arztreport 2018, Barmer Hsg., Berlín, 2018. [https://www.barmer.de/blob/144368/08f7b513fdb6f-06703c6e9765ee9375f/data/dl-barmer-arztreport-2018.pdf].

Ha-Joon C., Bad Samaritans. The Myth of Free Trade and the Secret History of Capitalism, Bloomsbury Press, Nueva York, 2007.

Haraway, D., Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature, Routledge, Nueva York, 1991 [Mujeres, simios y cíborgs. La reinvención de la naturaleza, Helen Torres (tr.), Alianza, Madrid, 2023].

Harvey, D., The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change, Blackwell, Oxford, 1990 [La condición de la posmodernidad, Amorrortu, Buenos Aires, 2008].

— A Brief History of Neoliberalism, Oxford University Press, Oxford 2005 [Breve historia del neoliberalismo, Ana Varela (tr.), Akal, Madrid 2007].

Havelock, E., Cultura orale e civiltà della scrittura, Laterza, Roma-Bari, 1973.

— Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente, Melangolo, Génova, 1987.

Hayek, F. von, Law, Legislation and Liberty, Routledge, Londres 1998 [I ed. 1982] [Derecho, legislación y libertad, Luis Reig (tr.), Unión Editorial, Madrid, 2018].

— Denationalisation of Money, Createspace Independent Publisher, Scotts Valley, California, 2014 [La desnacionalización del dinero, Carmen Liaño (tr.), Unión Editorial, Madrid, 1983].

Hayles, N. K., How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics, University of Chicago Press, Chicago, 1999.

Hegel, G. W. F., Lineamenti di filosofia del diritto, Laterza, Roma-Bari, 1999.

Heller, H., The Birth of Capitalism. A Twenty-First-Century Perspective, Pluto Press, Londres, 2011.

Herbrechter, S., Posthumanism. A critical analysis, Bloomsbury, Londres-Nueva Delhi-Nueva York, 2013.

Hayes, C., «Identity Politics», en The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (ed.) E.N. Zalta, 2018 [https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/identity-politics/].

Hidaka, B. H., «Depression as a disease of modernity: explanations for increasing prevalence», en Journal of Affective Disorders, 140 (3), 2012, pp. 205-214.

Hobbes, Th., Leviatano, Utet, Turín, 1955.

Hodgson, G. M., How Economics Forgot History. The Problem of Historical Specificity in Social Science, Routledge, Londres & Nueva York, 2001.

Hodgson, S., Early Feminism, en Gamble, S., 1998, pp. 3-14.

Hoff-Sommers, Ch., Who stole feminism? How women have betrayed women, Simon & Schuster, Nueva York, 1994.

Homans, G. C., Social Behavior. Its Elementary Forms, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961.

Honoré, T., Ulpian, Pioneer of Human Rights, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Hopgood, S. The endtimes of human rights, Cornell University Press, Nueva York, 2013.

Hornblower, S., Spawforth, A., The Oxford Companion to Classical Civilization, Oxford University Press, Oxford, 2014.

Hughes, R., La cultura del piagnisteo, Adelphi, Milán, 2013.

Humphrey, C., Hugh-Jones, C., Barter, Exchange and Value, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

— Introduction: Barter, Exchange and Value, en Humphrey, Hugh-Jones (ed.), 1992, pp. 1-20.

Humphrey, C., «Fair dealing, just rewards: The Ethics of Barter in North East Nepal», en Humphrey y Hugh-Jones (ed.), 1992, pp. 107-141.

Ifrah, G., Storia universale dei numeri, Mondadori, Milán 1989 [Historia universal de las cifras, Espasa Libros, Barcelona, 2002].

Jevons, W. S., Teoria dell'economia politica, UTET, Turín 1947 [La teoría de la economía política, Juan P. Campanero (tr.), Pirámide, 1998].

Keynes, J. M., «Am I a Liberal?», en Collected Writings of John Maynard Keynes, ed. Moggridge, D., vol. IX, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 295-306.

Koyré, A., Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione, Einaudi, Turín 2000 [Del mundo cerrado al universo infinito, Carlos Solís (tr.), Siglo XXI, Madrid, 2000].

Kruks, S., Retrieving Experience. Subjectivity and Recognition in Feminist Politics, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 2001.

Kurzweil, R., The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence, Viking Press, Nueva York, 1999 [La era de las máquinas espirituales, Marco Aurelio Galmarini (tr.), Planeta, Barcelona, 1999].

Lasch, Ch., La rivolta delle élite. Il tradimento della democrazia, Feltrinelli, Milán 2009 [La rebelión de las élites y traición a la democracia, Francisco Ruiz (tr.), Paidós Ibérica, Barcelona, 1996].

La Valle, D., Denaro, prestigio e regolazione sociale, il Mulino, Bolonia, 1992.

Klein, N., No Logo, Flamingo, Londres, 2000 [No logo. El poder de las marcas, Alejandro Jockl (tr.), Paidós Ibérica, Barcelona, 2014].

Lee, R. B., Daly, R. H. (ed.), The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Lilla, M., L'identità non è di sinistra. Oltre l'antipolitica, Marsilio, Venecia, 2018.

Lyotard, J.-F., Thebaud, J.-L., Just Gaming, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985 (Au juste: conversations, Christian Bourgois Éditeur, París, 1979).

Lyotard, J.-F., Il dissidio, Feltrinelli, Milán 1985 (Le différend, Les Éditions de Minuit, París 1983) [La diferencia, Luis Bixio (tr.), Gedisa, Barcelona, 1988].

— The Inhuman. Reflections on Time, Stanford University Press, Stanford,

California 1991 (L'Inhuman: Causeries sur le temps, Editions Galilée, París, 1988).

— Libidinal Economy, Londres, Athlone 1993 (Économie Libidinale, Editions de Minuit, París 1974) [Economía libidinal, Saltes, Madrid, 1980].

— La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere, Feltrinelli, Milán 2014 [La condición posmoderna, Mariano Antolín (tr.), Cátedra, Madrid, 2019].

Lawton, C., Gender, Spatial Abilities, and Way-finding, en Chrisler, J. C., McCreary, D. R., 2010, pp. 317-342.

Lazear, E. P., «Economic Imperialism», en The Quarterly Journal of Economics, vol. 115, nº 1, feb. 2000, pp. 99-146.

Liverani, M., Antico Oriente. Storia, società, economia, Laterza, Roma- Bari, 1991 [El antiguo Oriente, J. Vivanco (tr.), Crítica, Barcelona, 2008].

Locke, J., «Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government», en Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration, Yale University Press, New Haven-Londres, 2003.

Locke, J., Political Writings (ed.), D. Wooton, Penguin, Londres-Nueva York, 1993.

Lukes, S., Individualism, Harper & Row, Nueva York 1973 [El individualismo, J. L. Álvarez (tr.), Edicions 62, Barcelona, 1975].

MacLachlan, B., Women in Ancient Rome, Bloomsbury, Londres, 2013.

Malpas, S., Jean-François Lyotard, Routledge, Londres, 2003.

Manent, P., Storia intellettuale del liberalismo, Rubbettino, Soveria Mannelli, (CZ), 2010.

Marconi, D., Il mestiere di pensare, Einaudi, Turín, 2014.

Marlowe, W.F., «Hunting and Gathering. The Human Sexual Division of Foraging Labor», en Cross-Cultural Research, vol. 41, n. 2, 2007, pp. 170-195.

Marwell, G., Ames, R., «Economists Free Ride, Does Anyone Else?», en Journal of Public Economics, 15, 1981, pp. 295-310.

Marx, K., «Manoscritti economico-filosofici del 1844», en Opere filosofiche giovanili, Editori Riuniti, Roma, 1950.

Marx, K., Engels, F., «Il manifesto del partito comunista», en Manifesto e principi del comunismo, Bompiani, Milán, 2009.

McNeill, J. R., Engelke, P., La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945, Einaudi, Turín, 2018.

Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., Behrens III, W. W., The Limits to Growth, Nueva York, 1972.

Menger, C., Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics, Nueva York University Press, Nueva York 1986 [El método de las ciencias sociales, Juan Marcos (tr.), Unión Editorial, Madrid, 2006].

— Principles of Economics, Ludwig von Mises Institute, Auburn, USA 2007; tr. it. Principi di economia politica, UTET, Turín 1976 [Principios de economía política, Danilo García (tr.), Verbum, Madrid, 2022].

— «Geld» (1909), en The Collected Works of Carl Menger, vol. IV, Schriften über Geldtheorie und Wahrungspolitik, London School of Economics, Londres, 1936, pp. 1-116.

Miah, A., «A Critical History of Posthumanism», en Gordijn, B., Chadwick, R. (ed.), Medical Enhancement and Posthumanity, Springer, Berlín-Nueva York, 2008, pp. 71-94.

Michéa, J.-C., L'Impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale, Libri Scheiwiller, Milán 2008 (L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale, Climats-Flammarion, París, 2007).

Mill, J. S., Utilitarianism, en Utilitarianism and On Liberty, Blackwell, Oxford, 2003.

Millett, K., Sexual Politics, University of Illinois Press, Chicago 2000 [I ed.1970] [Política sexual, Carmen Martínez (tr.), Cátedra, Madrid, 2019].

Mirowski, Ph., More Heat than Light. Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Mises, L. von, Human Action. A Treatise on Economics, Fox & Wilkes, San Francisco 1996 [I ed. 1949] [La acción humana. Tratado de Economía, Jesús Huerta y Joaquín Reig (tr.), Unión Editorial, Madrid, 2019].

Mitchell, J., Woman's Estate, Verso, Londres 2015 [I ed. 1971] [La condición de la mujer, Julieta Diéguez (tr.), Anagrama, Barcelona, 1977].

Moravec, H., Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988.

Moyn, S., Not Enough. Human Rights in an unequal World, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2018 [No bastan. Los derechos humanos en un mundo desigual, Tirant lo Blanch, Valencia ,2019].

Niskanen, W. A., Bureaucracy and Public Economics, Aldine-Atherton, Chicago, 1971.

Neugebauer, O., Le scienze esatte nell'antichità, Feltrinelli, Milán, 1974.

North, D. C., Thomas, R., L'evoluzione economica del mondo occidentale, Mondadori, Milán, 1976.

North, D. C., Structure and Change in Economic History, Norton & C., Nueva York-Londres, 1981.

Nozick, R., Anarchy, State and Utopia, Basic Books, Nueva York, 1974.

Olfson, M., Druss, B. G., Marcus, S. C., «Trends in Mental Health Care among Children and Adolescents», en New England Journal of Medicine, 372, 2015, pp. 2029-2038.

Olson, M., The Logic of Collective Action, Cambridge, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965.

O'Neill, J., The poverty of postmodernism, Routledge, Nueva York-Londres, 1995.

Ong, W., Oralità e scrittura, il Mulino, Bolonia, 1986.

Phillips, K., Wealth and Democracy, Broadway Books, Nueva York, 2002.

Petersen, J., Shibley Hyde, J., «Gender Differences in Sexuality», en Chrisler, J.C., McCreary, D.R., 2010, pp. 471-494.

Piketty, Th., Capital in the Twenty-First Century, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.-Londres 2014 [El capital en el siglo XXI, Eliane Cazenave (tr.), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2014].

Phoca, S., «Feminism and Gender», en Gamble, S., 1998, pp. 46-53.

Platone, Fedro, Laterza, Roma-Bari, 2005.Polanyi, K., The Livelihood of Man, Academic Press, Nueva York 1977 [El sustento del hombre y otros escritos, Íñigo Jáuregui (tr.), Capitán Swing, Madrid, 2009].

— The Great Transformation, Beacon, Boston 2001 [La gran transforma-

ción, Julia Varela (tr.), Virus, Barcelona, 2016].

— Per un nuovo Occidente. Scritti 1919-1958, ed. Resta, G. y Catanzariti, M., il Saggiatore, Milán, 2013.

Polanyi, K., Arensberg, C. M., Pearson, H. W., Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory, The Free Press, Glencoe, Illinois 1957 [Comercio y mercado en los imperios antiguos, Alberto Nicolás (tr.), Labor, Barcelona, 1976].

Porter, R., «Foucault's great confinement», en History of the Human Sciences, vol. 3 (1), 1990, pp. 47-54.

Quine, W. V. O., «Epistemology Naturalized», en Quine, W. V. O., Ontological Relativity and Other Essays, Columbia University Pres, Nueva York 1969, pp. 69-90.

Rawls, J., Theory of Justice, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999 [I ed. 1971] [Teoría de la justicia, Mª Dolores González (tr.), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997].

— The Law of Peoples, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999.

— Justice as Fairness. A restatement, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2001 [Justicia como equidad, M. A. Rodilla (tr.), Tecnos, Madrid, 2020].

Rehm, L. P., Wagner, A.L., Ivens-Tyndal, C., «Mood Disorders: Unipolar and Bipolar», en Sutker, P, Adams, H.E. (ed.), Comprehensive Handbook of Psychopathology, Kluwer Academic Publishers, Nueva York-Boston-Dordrecht 2002, pp. 277-308.

Reiner, W. G., «Gender Identity and Sex-of-rearing in Children with Disorders of Sexual Differentiation», en Journal of Pediatric Endocrinology and Metabolism, 18(6), Jun 2005, pp. 549-553.

Rich, A., «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», en Journal of Women's History, vol. 15, n. 3,2003, pp. 11-48.

Riesman, D., Selected Essays from Individualism Reconsidered, Anchor, Nueva York, 1954.

Rodrik, D., The Globalization Paradox, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Ropke, W., Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform, Rentsch Erlenbach, Zúrich, 1944.

Royle, N., Jacques Derrida, Routledge, Londres, 2003.

Rule, J., The Vital Century. England's Developing Economy 1714-1815, Longman, Londres, 1992.

Russell, B., «On Scientific Method in Philosophy» [1914], en Russell, B., Mysticism and Logic, George Allen & Unwin, Londres, 1918.

— A History of Western Philosophy, Simon & Schuster, Nueva York, 1945.

Samuelson, P., Economics, an Introductory Analysis, McGraw-Hill, Nueva York, 1948.

Sanders, V., «First Wave Feminism», en Gamble, S., 1998, pp. 15-24.

Sartre, J.-P, L'essere e il nulla, il Saggiatore, Milán, 2008 [El ser y la nada, Juan Valmar (tr.), RBA, Barcelona, 2004].

Saucier, D., Ehresman, C., «The Physiology of Sex Differences», en Chrisler, J.C., & McCreary, D.R., 2010, pp. 215-234.

Sennett, R., L'uomo flessibile, Feltrinelli, Milán, 2000.

Shennan, J. H., Le origini dello stato moderno in Europa. 1450-1725, Il Mulino, Bolonia, 1991.

Siedentop, L., Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2014.

Simon, H., «A Behavioral Model of Rational Choice», en The Quarterly Journal of Economics, vol. 69, n. 1, feb. 1955, pp. 99-118.

Slovic, P., «The Construction of Preference», en American Psychologist, vol. 50, 5, 1995, pp. 364-371.

Skinner, Q., Liberty before Liberalism, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Smith, A., An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, ed. E. Canaan, University of Chicago Press, Chicago, 1977.

Stainton Rogers, W., Stainton Rogers, R., The Psychology of Gender and Sexuality, Open University Press, Nueva York, 2001.

Steinem, G., Revolution from Within: A Book of Self-Esteem, Little-Brown, Boston, 1992 [Revolución desde dentro. Un libro sobre la autoestima, Mireia Bofill (tr.), Anagrama, Barcelona, 1995].

Stivers, R., Shades of Loneliness: Pathologies of a Technological Society, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 2004.

Stoller, R., Sex and Gender, Science House, Nueva York 1968.

Strauss, L., Natural Right and History, University of Chicago Press, Chicago 1953 [Derecho natural e historia, Ángeles Leiva y Rita da Costa, (tr.), Círculo de Lectores, Barcelona, 2000].

Sutherland, G. H., White-Collar Crime, The Dryden Press, Nueva York, 1949.

Szasz, Th., The Myth of Mental Illness, Harper & Row, Nueva York, 1961.

Tellenbach, H., Melancolia. Storia del problema, endogenicità, tipologia, patogenesi, clinica, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 2015 [Melancolía, A. Guera Miralles (tr.), Morata, Madrid, 1976].

Thornham, S., «Second Wave Feminism», en Gamble, S., 1998, pp. 25-35.

Todd, M., Gilles Deleuze. An Introduction, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Tuckness, A., «Locke's Political Philosophy», en The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018, Edward N. Zalta (ed.) [https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/locke-political/].

Tullock, G., «Public Choice Theory», en Durlauf, S.N., Blume, L.E. (ed.), The New Palgrave Dictionary of Economics Online, Palgrave Macmillan, Basingstoke-Hampshire-Nueva York, 2008.

Twenge, J. M., Zhang, L., Im, C., « It's beyond my control: A cross-temporal meta-analysis of increasing externality in locus of control, 1960-2002», en Personality and Social Psychology Review, 8, 2004, pp. 308-319.

Twenge, J., Gentile, B., De Wall, C. N., Ma, D., Lacefield, K., Schurtz, D. R., «Birth cohort increases in psychopathology among young Americans, 1938-2007: A cross-temporal meta-analysis of the MMPI», en Clinical Psychology Review, 30, 2010, pp. 145-154.

Ullman, M. T., Miranda, R.A., Travers, M. L., «Sex Differences in the Neurocognition of Language», en Sex Differences in the Brain. From Genes to Behavior, ed. J. B. Becker, K. J. Berkley, N. Geary, E. Hampson, J. Herman y E.A. Young, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 291-310.

Veblen, Th., The Theory of the Leisure Class, Oxford University Press, Oxford 2007 [I ed. 1899]. Walby, S., Theorizing patriarchy, Wiley-Blackwell, Oxford 1990 [Teoría de la clase ociosa, Carlos Mellizo (tr.), Alianza, Madrid, 2014].

VV. AA. National Health Service - Survey on Mental Health of Children and Young People in England 2017. [https://digital.nhs.uk/data-and-infor- mation/publications/statistical/mental-health-of-children-and-young- people-in-england/2017/2017#resources].

VV. AA. The Executive Board of the American Anthropological Association, «Statement on Human Rights», en American Anthropologist, vol. 49, nº 4, Part 1, pp. 539-543, 1947.

VV. AA. Radicalesbians, «The Woman Identified Woman», reimprime en Hoagland, S. & Penelope (ed.), J. For L*esbians Only: A Separatist Anthology,* Onlywomen Press, Londres, 1988 [I ed. 1970].

Weber, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milán, 1991.

Williamson, O., *Markets and Hierarchies,* Free Press, Nueva York, 1975.

Young, J., *The Exclusive Society,* SAGE Publications, Londres 1999 [*La sociedad excluyente*, Marcial Pons, Madrid, 2003].

Zagrebelsky, G., *Diritti per forza,* Einaudi, Turín 2017.

Zhok, A., *L'etica del metodo. Saggio su Ludwig Wittgenstein,* Mimesis, Milán-Udine, 2001.

— «L'eredità storica tra capitale sociale e capitale economico», en *Critica marxista*, nº. 3, pp. 67-76, 2002.

— *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo,* Jaca Book, Milán 2006.

— «On value judgement and the ethical nature of economic optimality», en *New Essays in Logic and Philosophy of Science,* College Publications, Londres, 2010, pp. 433-446.

— «The Ontological Status of Essences in Husserl's Thought», en *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 11, 2011, pp. 99-130.

—, *La realtà e i suoi sensi. La costituzione fenomenologica della percezione e l'orizzonte del naturalismo,* ETS, Pisa, 2012.

— «Elementi per una teoria della tradizione», en Bondì D. (ed.), *Teorie del pensiero storico,* Unicopli, Milán, 2014, pp. 187-213.

— *Rappresentazione e realtà. Psicologia fenomenologica dell'immaginario e degli atti rappresentativi*, Mimesis, Milán-Udine, 2014.

— *Libertà e natura,* Mimesis, Milán-Udine, 2017.

— *Identità della persona e senso dell'esistenza,* Meltemi, Milán, 2018.

El neoliberalismo hoy ocupa la práctica totalidad del espacio ideológico en que vivimos, nutriendo el capitalismo que hoy impera, pero yendo mucho más allá de él. Instalada no solo en los medios e instrumentos del capital, sino también en intelectuales y movimientos que se consideran "neutrales", o incluso "anticapitalistas", en forma omnipresente y frecuentemente inadvertida, la razón liberal está en la base de la imposibilidad de concebir alternativas creíbles y, por tanto condiciona de forma casi definitiva la conciencia contemporánea.
En este texto Andrea Zhok se propone aportar una clarificación sobre la génesis de la "razón liberal" en Occidente, siguiendo su evolución desde el siglo XVII hasta la actualidad. Así, Zhok rastrea e indentifica los rasgos y los mecanismos de fondo que la han configurado y que incluyen desde la función del dinero, el naturalismo científico, el pensamiento de Locke, la economía neoclásica, el posmodernismo filosófico, el discurso sobre los derechos humanos, la segunda ola feminista y la teoría queer, o el inmoralismo posthumanístico, por citar solo algunos de los elementos que la constituyen.

De ese modo, Andrea Zhok lleva a cabo una operación ambiciosa, en la que se trata nada menos que de comprender las tendencias de fondo del proceso histórico en el que todos estamos inmersos mediante lo que él identifica como una *filosofía de la historia*.

elviejotopo.com

9 788410 328563